نام کتاب: معالم الاصول

مؤلف: ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین ۹۵۹ق - ۱۰۱۱

موضوع: اصول فقه شیعه. زبان: عربی

سال چاپ .... محل چاپ ....

کاتب ....

طول: ۲۵٫۷ عرض: ۱۶٫۵ شماره صفحه ها: ۲۲۹

شماره عمومی: ۲۴۱۱۴ کتابخانه / بخش ....

وقفی / خریداری: بنیاد مستضعفان تاریخ: ۱۲۹۷

مصور ☐ درسی ☐ گراوری ☐ افست ☐

ملاحظات: د. معالم الدین. / عنوان افزوده

الف. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، ۱۰۸۱؟ق.

معالم الدین. حاشیه.

ب. بنیاد مستضعفان، واقف.

ج. عنوان قراردادی. معالم الدین. حاشیه.

اثبت ۸۶۱۸



هذا هو الكتاب الموسوم بمعالم الاصول

١٢٨٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس
بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام
فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون
القديم الابدي فلا اول سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل ما عداه احمده سبحانه
حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه و
استقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه
واسأله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا
الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال
واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين
الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين

٣

المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم

وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم يلقى الله

سبحانه وتعالى وتلقاهم وسلم تسليما **اما بعد** فانا ولما انفقنا

في تحصيله كنوز الاعمار واطلنا التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار

هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي

يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج

بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل

علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه

مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا

فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فكم من مختصر كاف في تبليغ

الغاية ومبسوط شاف يتجاوزه النهاية وايضاح يحل من قواعده المشكل

وبيان يكشف من مرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه

بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو باثارة مسالكه عن شرائع

ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق و

تحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق ومهذب مجمل تشق في مختلف الاحكام

بكامل الانتصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة

روض ترتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة بهجته تهش بارشاد
فروعها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرّهم
وحيث كان من فضل الله تعالى علينا ان اهلنا لاقتفاء اثارهم واحبينا
الاسوة بهم في افعالهم شرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم
بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا
به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول
وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات
مقبولة عند الاستماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب
للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم و
اتضرع اليه ان يهديني يوم تضل الافهام الى المنهج القويم و
يثبتني حين تزل الاقدام على صراطه المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا
على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين

المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على
العلماء رعايته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة
اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه ومسائله
واعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه
في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل

التنبيه

التنبيه اشيا في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصود فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات

فصل واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على نبينا ص في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الاية المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليم ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلال فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة

الدنية الخسيسة ثم صرف اخرا الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني

قوله تع الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل

الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم

العلوى والسفلى طرا وكفى بذلك جلالة وقدرا وفخرا الثالث قوله

سبحانه ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى

العلم الرابع قوله تع هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الخامس

قوله تع انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله تع شهد الله

انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم قائما السابع قوله تع وما يعلم تاويله

الا الله والراسخون في العلم الثامن قوله تع قل كفى بالله شهيدا بيني

وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تع يرفع الله الذين امنوا

منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تع مخاطبا لنبيه

امرا له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادى عشر قوله

تع بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم الثانى عشر قوله تع

وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فصل

واما السنة فهى فى ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرنى به اجازة

عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين على بن الحسين بن

ابى الحسن الحسينى الموسوى دام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين

عقبه بهذه الاية الشريفة تنبيها على انه لا يصلح للنظر فى
دلايل وحدته ومشاهدة البراهين معرفته الا العالمون
ولا يخشاه الا الراسخون فى العلم كما لا يخشى السلطان
الا المقربون لان الخشية على حسب العلم بنعوت كماله
وصفات جلاله وحقايق مخلوقاته وخواص مبدعاته
وكلما كان العلم به اقوى كانت الخشية له اشد كما ورد ان اعلمكم
بالله اشدكم خشية له وفى تقديم المفعول دلالة على ان
الذين يخشون الله من بين عباده هم العلماء دون غيرهم
ولو اخر لكان المفاد ان العلماء لا يخشون الا الله وهذا
يصح ايضا الا ان فى الاول من المبالغة فى مدح العلم ما ليس
فى الثانى ولذا قدم

بمحكم الكتاب ومتشابهه روى فى الكافى باسناده
عن ابى بصير عن ابى عبد الله قال نحن الراسخون فى العلم
ونحن نعلم تاويله وعن بريد بن معوية عن احدهما ان رسول
الله صلى الله عليه واله افضل الراسخين فى العلم قد علم
جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل وما كان ليه لينزل
عليه شيئا لم يعلم تاويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله
قوله قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم المراد من هذه
الشهادة انه تعالى اظهر المعجزات والادلة على صدق
دعواه ولا شهادة اعظم من هذه لان الشهادة بالقول
هنا لا يفيد الا غلبة الظن وهذه تفيد القطع بصحة نبوته

٧

بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه والسيد العابد نور الدين
علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة
عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف
خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن محمد بن عبد العالي العاملي الميسي
عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي
بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب
محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف المطهر عن
والده رض عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن
الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين
فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل
القمي عن الشيخ الفقيه عماد الدين ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ
ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
عن والده رض عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد النعمن عن الشيخ ابي القاسم
جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح وعن

٨

محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن يحيى عن جعفر بن محمد
الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال
رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة
وان الملئكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم
من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم
على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء
وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه
اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن
الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ره عن ابيه
عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن العبيد اليقطيني عن يونس
بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن
الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب تعلموا العلم
فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة
وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك
بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح
على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة
يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملئكة في خلتهم يمسحونهم

اي تنظر الى اعمالهم من رمقه اي رمقا

نظرت اليه فخلتهم اي صداقتهم يمسحونهم

باجنحتهم تبركا وزيادة لان العلم دليل على ... باجنحتهم

يرفع الله بهم اقواما ...

٩

بإجنحتهم في صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى و
قوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة
الاخيار في الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله
ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم
امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل**
وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابرهيم بن هاشم
عن ابيه عن الحسين بن الحسن الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن
ابيه عن ابي عبد الله قال قال رسول الله طلب العلم فريضة على كل
مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم
عن ابي حمزة الثمالي عن ابي اسحق السبيعي عن حدثه قال سمعت امير المؤمنين
يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان
طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد
قسمه عادل بينكم وضمنه سيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم
بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله قال ان العلماء
ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما

قوله الا ان الله يحب ... الاحرف ... يحبهم لنجاح طلب
واجراجهم العقر اذ ادفع الاهتمام مضمونها وان لم يكن
مضمونها اذا كان لشان عظيم وسنته تجرى ايضا
معدودة من اكدا ... المحبة من وجوه
شتى ... بغاة العلم وابتغاء الطلب من بغاه
اذا طلبه ... ة

قوله المهج المهجة الدم ... وسفك المهج كناية عن ارتكاب البعث والمشقة الشديدة وخوض اللجج اللجج بفتح اللام وكسر الجيم المهموزة وبعدها جيم الضيق ... لجج وهو كناية عن المكاره والشدائد وكذلك اللجج بالجيمين من اللجة وهي معظم الماء ان امقت عبيدي المقت ... الله سبحانه لعبده هو ابعاده عن دار الجنات وعدم تفضله عليه بالتوفيق لكسب الثواب وعلامة مقته توجه العبد الى دار الغرور والتجافي عن عالم النور ... سيد الوصيين علي بن ابي طالب عليه السلام ... وهو داب صغير يسقط على وجوه الحولات ... هذا اللفظ ... بالمهلات ... وان احب عبيدي معنى المحبة ضد المقت ... وعلاماتها توفيقه للتجافي عن الدنيا والرغبة في الاخرة التقي التقوى لها مراتب اولها التبري عن الشرك وهو يحصل بكلمة التوحيد وثانيها التجنب عن المعاصي وهو يحصل بالتزام الاوامر واجتناب المناهي وثالثها التنزه عما يشغل عن الحق جل جلاله والظاهر ان المراد بالتقي ... قوله الطالب للثواب الجزيل لان التزام الاوامر واجتناب المناهي يقتضيان ... ثم ان هذه المرتبة لما لم يكن تحصيلها الا بمجالسة العلماء والسؤال عنهم وصفه بقوله اللازم للعلماء رغبة في حضورهم ثم وصفه بقوله التابع للحلماء تنبيها على ان مجرد الملازمة لا يكفي في المقصود بل لا بد ان يكون تابعا لهم تابعا لاعمالهم واقوالهم مع ما فيه من الايماء الى ان العالم ما لم يكن حليما ليس له شرف الاقتداء به ثم وصفه بقوله القابل عن الحكماء تحريصا لقبول العلم واخذه عن الحكيم ليتصل سند العلم الى يوم الدين فينتفع المتاخرون بما شد المتقدمين فانظر رحمك الله تعالى الى ما في هذا الخبر من شرف العلم ... والى ان ... لا يصلح ان يكون ... من تحصيل ...

10 اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا

فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف

عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين

وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام

قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج

ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل

المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي

الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء

وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا

عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال عالم

ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن

احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد

الله عليه السلام رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب

شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل

قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد

ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير

القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتيها العملية والنظرية

قوله من دنس الاغراض لانها اضداد للاغراض الاخروية فمتى لم يطهر القلب منها لم يحصل فيه تلك الاغراض ولان العلم عبادة القلب وصلوته على ما قيل لا تصح الصلوة التي هي وظيفة الجوارح الا بتطهير الظاهر من دنس الاحداث كذلك لا يصح عبادة القلب وصلوته الا بعد طهارته عن خباثث تلك الاغراض وفي قوتها العملية مراتبها اربعة اولها تهذيب الظاهر باستعمال الاحكام وثانيها تهذيب الباطن عن الشواغل من عالم الغيب وثالثها يحصل بعد الاتصال ... وهو تحلي النفس بالقوة القدسية ورابعها ما يحصل عقيبه وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله ... اجتناب الرذائل والصفات الذميمة النفسانية مثل البخل والحقد والعداوة ...

باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الغضبية
والشهوية وقد رويناه بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي
بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود
ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل
بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع
قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل
والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه و
العقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال
بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله
من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب
وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو
لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء
اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه
وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه
عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه
واعطاه يوم القيمة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينه

١٢ عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين يقول قال

رسول الله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من

الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان

يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا

فهي حظه **فصل** عنه عن علي بن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى

محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله

قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به

خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة **فصل** عنه عن علي بن ابراهيم

عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي

عبد الله قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل

محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود لا تجعل بيني وبينك

عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق

عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي

عن قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن

عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر قال من طلب العلم ليباهي

به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ

مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل**

قوله يحوط اي يحفظ ويرعى يقال حاطه يحوطه حوطا اي كلاه ورعاه والحاصل ان العالم يحرس الدنيا ويحفظها وكل من هو كذا فهو متهم في الدين ضعيف في اليقين فهذا ايضا ... التبليغ

ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ الصدوق ١٣
محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رض قال حدثنا
محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال
حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن
دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع قال حق
سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه و
الاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يساله عن شيء
حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا
وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه
ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك
ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله عز وجل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما
اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق
بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك
او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك
العلم وبهاؤه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد
بن محمد بن سليمن الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي
الرازي ره

١٤ ابا دى ابو الحسن الفتى قال حدثنى احمد بن ابى عبد الله البرقى عن ابيه
عن سليمن بن جعفر الجعفرى عن رجل عن ابى عبد الله قال كان على ع
يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذه بثوبه واذا
دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس
بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيديك ولا تكثر
من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما
مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شئ والعالم
اعظم اجرا من الصائم القائم الغازى فى سبيل الله واذا مات العالم ثلم
فى الاسلام ثلمة لا يسدها شئ الى يوم القيمة **فصل** ويجب على
العالم العمل كما يجب على غيره لكنه فى حق العالم اكد ومن ثم جعل الله تع
ثواب المطيعات من نساء النبى ص وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن
وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة
صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد
السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن
عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابى عياش عن سليم
بن قيس الهلالى قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث عن النبى ص انه قال
فى كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم

تارك

تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون من ريح العالم التارك
لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله سبحانه
فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي
النار بترك علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن
الحق وطول الامل ينسي الاخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله قال
العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان
اجابه يثبت في مقامه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد
بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القسم
الجعفري عن ابي عبد الله قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته
عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن
القاسم بن محمد عن المنقري عن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل
الى علي بن الحسين فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها
فقال علي بن الحسين مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما
تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم
يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين في كلام له خطب به على

المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم
العامل بغيره كالجاهل الحاير الذى لا يستفيق عن جهله بل قد رايت
ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ عن علمه
منها على هذا الجاهل المتحير فى جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا
فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا
فى الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع
الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن على بن محمد
عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله بن ميمون
القداح عن ابى عبد الله عن ابائه قال جاء رجل الى رسول الله فقال
يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال
الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول
الله قال نشره **فصل** ورويناه بالاسناد السابق عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب
عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله يقول اطلبوا العلم
وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم
منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم عنه

عن على بن

عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن ١٧
المغيرة النصري عن ابيعبد الله في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده
العلماء قال يعني بالعلماء من صدق فعله قوله ومن لم يصدق فعله قوله
فليس بعالم عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل
بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله قال قال امير المؤمنين
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم
من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه
الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير
في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن ابرهيم
عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابيعبد الله
قال كان امير المؤمنين يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات
العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن
احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي
عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله يقول كان امير المؤمنين
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه

البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية
وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته
السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء
وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء
وماله الادب وذخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماؤه الموادعة
ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم
بن محمد عن سليمن بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم
لله وعمل لله وعلم لله **فصل** ولما ثبت ان كمال العلم انما هو
بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه
لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله فيمتثل و
نواهيه فيجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما
ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال النوع الانساني وقد
روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن
زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست
الواسطي عن ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى قال دخل رسول
الله صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة قد طافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة

٢٤١١٤

فقال له ما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلاثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن حماد بن عثمن عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخراز عن سليمن بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من المومنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المومن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المومن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المومنين

٢٠

الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السابق
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمن الرازي عن علي
بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن محمد بن عبد الله البرقي عن محمد بن
عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله
قال حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها
من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ان لي ابنا قد احب
ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال وهل
يسئل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام فصل (٩) الحق عندنا
ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع
الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض
بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع
من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون
هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلابد ان
يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست
بمنافع وانما هي دفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما انتفى معها الم
نعم لا يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه

منقطعا

منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلا بد ان يكون الغرض شيء آخر
مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب و
انفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل
عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع
العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد
بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان
بن تغلب عن ابي عبد الله قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط
حتى يتفقهوا. وعنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد
عن عثمن بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله يقول تفقهوا
في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في
كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون و
عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن ربيع عن المفضل بن
عمر قال سمعت ابا عبد الله يقول عليكم بالتفقه في دين الله تعالى ولا
تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم
يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي
الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا احمد بن

٢٢ محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال

ابو عبد الله ع لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته

قال وكان ابو جعفر يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن

محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت

ابا عبد الله ع يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال

والحرام **اصل** الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم

بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام

العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته

وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج

بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملئكة

والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ

من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم

المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه

يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا

يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد

بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك

لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما

رمتمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان ٢٣

المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه وان لم يكن كلهم لانهم لا

يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن

لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم و

الجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض فقوله لا

يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر

اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد

فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعالم

المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك

فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد

بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها

جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم وقولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء

عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في

استعلامه من الماخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على

مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد

ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل فحينئذ عدم العلم بالحكم في الحال الحاضر

لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد

الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن هذا المعنى شايع في
الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن
في طريق الحكم لا فيه نفسه لظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فضعفه ظاهر
عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام
فيه ان شاء الله في مبحث الاجتهاد فله وجه كما لا يخفى وتبعهم فيه من لا يوافقهم
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال

اصل

واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله
على مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع
ذكرها ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره
الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث
في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس
التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم
ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان
كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه
متكفلا لبيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة والنحو و
التصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى
العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة

وليثبا مقدماتها الخاصة منها محل اخر **فصل** ولابد لكل علم ان يكون
باحثا عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير
موضوعه ولابد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات
الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان
البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال
المكلفين فلاجرم كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع
ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب
الجزئية المستدل عليها فيه **المقصد الثاني في تحقيق مهمات**
المباحث الاصولية التي هي الاساس لاثبات الاحكام الشرعية وفيه مطالب
المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان
اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي
اولا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو
المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء
كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضد وان
تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد

٢٦ اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدهما ثم
استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان
الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي والشرعي والعرفي وان كان
بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية
والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق
[illegible]
وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع
في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف
معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة
في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة
في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء
المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان
صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني
بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة
هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها
الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة
لا شرعية وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام
الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية

بناء

قوله وكان الاستعمال لمناسبة بالقيد لاخراج المرتجل كما ان قيد الغلبة لاخراج المجاز ... قوله لسان اهل الشرع ... وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز ...

بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على المعنى المعاني الشرعية

الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة مثلا اسم للركعات

المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص

والصوم للامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه

المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم

يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية

واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية

بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها

ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك

معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة

الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها

في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معاني

حادثة ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع

معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة

ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين

مع اصل الحجة نظر لان دعوى كونها اسما لمعانيها الشرعية لسبقها

منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشا

الحقيقة على ان سبقه الى الفهم يستلزم عدم سبق الغير ضرورة وثانيا المجاز يشتهر بحيث يسبق المعنى المجازي الى الفهم والجواب ان المجاز ان بلغ تلك المرتبة صار حقيقة عرفية كما قال الشريف في لفظ الوجود المتبادر منه خصوص المجاز [illegible]

قوله حقائق شرعية بل الامر سبق هذه المعاني الى الفهم عند الاطلاق بعد ذلك لا يعني لهذا الايراد وورود [illegible] هذه الامور لتنبيه الى استعمال الشارع [illegible] في زبدة البحث وارجاع الايراد الى ما ذكره [illegible] بان يقال ان المراد انه لا يلزم من استعمال الشرعية لها وانبادر عند اطلاقهم ان تكون حقائق شرعية وضعها الشارع لهذه المعاني لجواز كونها مجازات في استعمال الشارع اشتهر عندهم فتكلف بعيد [illegible]

فقد فهم من هذه الدعوى المذكورة المستفرضة ليس ممنوعة وهذا المنع عائد الى التعليل على انه على تقدير ارادته في عرف الشرع وهو الذي جعله في الاحتجاج مقدمة ثانية لا الا كونها اسماء لمعانيها الشرعية وهو المقدمة الاولى اذ هو ثابت في الجملة فمنعه مكابرة قوله وان كانت اي وان كانت الدعوى المذكورة بالنظر الى اطلاق اهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين فهي مسلمة والتسليم في الحقيقة يعود الى المقدمة الثانية لكن الحصر المستفاد من المقدمة الثالثة ممنوع لجواز ان يكون ذلك بتصرف اهل الشرع فالالزم على تقدير تسليم ابطل المقدمة الثانية ومنع الثالثة هو كون تلك الالفاظ حقايق عرفية لاستناد الوضع الى عرف الشرع لا حقايق شرعية لعدم استناده الى الشارع وانما جعلها لزوم هذا مبنيا على التسليم والمنع المذكورين لا على التسليم وحده كما هو ظاهر كلام المصنف لان اللزوم لمجرد تسليم الثانية مع منع الثالثة غير متحقق كما لا يخفى على المتصفح قوله والملخص الوجه الثاني توضيحه انك ان اردت تفهيم هذه المعاني من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة فهمها عنه اطلاق الشارع فهو ممنوع لانه محل النزاع وان اردت به فهمها عند اطلاق اهل الشرع فمسلم لكن لا يجديكم نفعا لان اللازم حينئذ كون هذه الالفاظ حقايق عرفية لهم لا شرعية ولا ينافيه ذلك كونها مجازات لغوية بالنظر الى اطلاق الشارع

٢٨

فهي ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم ح كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية ثم اما في الوجه الاول فلان

قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة

انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية

لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان التبادر الى

الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين

وجهها الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها

اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا

ريب ان فهمهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا

لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد

قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي

في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير

عربية واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ

باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه

المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران

عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربية لا يكون عربيا كله

وقد قال سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها

وقد دفع كما عرفت في تحقيق ثمرة الخلاف وبهذا ظهر سقوط ما ذكر بقوله لا يخفى ان هذا الزام اذ كون الالفاظ المجردة عن القرينة في المعاني اللغوية غاية مراد المستدل وهذا لا يقتضي ... كون الالفاظ التي مع القراين في المعاني اللغوية وعدم كونها مجازات ... حصل لفهمهم في جميع الالفاظ المستعملة مجازا في المعاني الشرعية بالقراين واما في المجرد عن القراين المستعملة في المعاني اللغوية مجردا عن القراين الصارفة عن حقايقها اللغوية عند الاطلاق بغير قرينة فهمها عند اطلاق الشارع

لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير
ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا
من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم بالنقل ما يتناول
هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى
منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع كونها غير عربية كيف وقد جعلها
الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي
فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها للدلالة الاستقراء
على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه
للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة والاية فان قيل يصدق
على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك
الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كا
لعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف
نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل
وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء المفهوم الكلي
ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات
ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران و
بعض من القران بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع بحسب

الاشتراك المجموع الشخصي وضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال ان السوء يظهر في بعض القرائن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق انه لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة ولما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل وانه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا ينتفي لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المط فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مط لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من

بطلان

بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا فى المفرد تبادر الوحدة عنه
اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير
اللفظ مستعملا فى خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز
اعنى علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع فى المفرد
هو استعمال اللفظ فى كل من المعنيين بان يراد فى اطلاق واحد هذا
وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى
لا فى المجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء
يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقى وكان الجزء مما اذا
انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع و
نحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع
لاحد المعنيين ويستعمل فى مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد
ان اللفظ لما كان حقيقة فى كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان
استعماله فى الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا
واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعنى ما سوى الوحدة فيكون من
باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشىء
مما اشترط فى عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة فى التثنية والجمع

بلغ

انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف في الظاهر عند الاتفاق في اللفظ دون
المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيد ونحو ذلك اشبه هذا من
كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاوله بعضهم له بالمسمى تعسف يصحح
فكما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة
على ان يكون كل واحد منهما مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما
هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان
ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان
الاستعمال في كل منهما بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلاث معان هذا
وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون
مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه
لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء
بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم
الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم
والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقائه لكل واحد
منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين اذا استعمل
في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك مستعملا

لم في مفهوميه

لم فی مفهومه لا الی ابطال اصل الاستعمال ذلک فلیس الجدی واحتج من
خص المنع بالمفرد بان التثنیة والجمع متعددان فی التقدیر فجاز تعدد مدلولیهما
بخلاف المفرد واجیب بان التثنیة والجمع انما یفیدان تعدد المعنی المستفاد
من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفیه نظر یعلم مما قلنا
فی تحریر ما اخترناه والحق ان یقال ان هذا الدلیل انما یقتضی نفی کون
الاستعمال المذکور بالنسبة الی المفرد حقیقة واما نفی الصحة مجازا حیث
توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفی بان النفی یفید
العموم فیتعدد بخلاف الاثبات واجیب بان النفی انما هو للمعنی المستفاد
عند الاثبات فاذا لم یکن متعددا فمن این یجیء التعدد فی النفی حجة مجوزیه
حقیقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فیه هو کل من المعنیین لا بشرط ان
یکون وحده ولا بشرط کونه مع غیره علی ما هو شان الماهیة لا بشرط شیء
وهو متحقق فی حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فیکون حقیقة
فی کل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلک
امارة الحقیقة وح فالمعنی الموضوع له فیه لیس هو الماهیة لا بشرط شیء بل هو
بشرط شیء واما فیما ادعاه فالمدعی حق کما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر
فی الجمیع عند التجرد عن القرائن قوله تعالی الم تر ان الله یسجد له من فی السموات
ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب

وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملئكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف لو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلى وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات وقوله وملئكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف اى نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون تكرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى

اصل واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه قوم

٣٥ اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة
ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم
الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة
معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا
لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز
والكناية مح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما
وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي
وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين
ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثمه منافاة
لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله
لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع
له وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان
اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر فلكل من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة المجوزين
ظاهر بعد ما قرروه في وجه التنافي واما الحجتان الاخيرتان فهما
ساقطتان بعد ابطال الاولى ثم تزيد الحجة على مجاز بشرط ان فيها خروجا

عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما عرفنا في المشترك وما
ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي
والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان المانع للصحة
يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان يراد بوضع
القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها
حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا
المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع
له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول
بالمنع متوجها لان ارادة المجاز تنافيه من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون
اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز
لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا في اللفظ فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا
المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع في الموضعين بناء على
الاعتبار الاخر وكلامه صريح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا و
من هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي

لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا ٣٧

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان

البحث الاول في الاوامر اصل صيغة افعل وما في معناها

حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب قال علم الهدى انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلاثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شاذة بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كان

قوله فلعدم كذلك لو كانت في الواقع موجودة اشارة الى انتفاء القراين لو كانت في الواقع فالوجدان يشهد ببقاء الذم على تقدير انتفائها فعلم ان الذم ليس الا لمجرد الترك اذ لو كان للقرينة مدخل فيه لزال بزوالها قوله بضميمة اصالة عدم النقل لما كان المطلوب ان الامر في اللغة حقيقة للوجوب ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور لانه انما يفيد انه في عرفنا كذلك اشار الى انه يحصل المطلوب بانضمام مقدمة اخرى اليه وهي ان الاصل عدم نقل صيغة افعل عن المعنى اللغوي الى العرفي فعلم ان ما كان في اللغة ايضا كذلك والعرف تابع لها ح قوله ما منعك ان لا تسجد قيل الممنوع هو السجود لا عدمه والجواب عنه وجهين الاول ان لا زائدة كما في الكشاف الثاني ان منعك مجاز عن دعاك بقرينة لا اذ بين الصارف عن الفعل الداعي الى تركه نوع تعلق كما في المفتاح ح

٣٨

في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذم عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ح ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك قبيح على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون

يكون للوجوب والندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة
هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد
عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ ولا يصار اليه الا بدليل وكانها
في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله
في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر قلنا
اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو
وامارة ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين
يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو
كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد
على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم
وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل
في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة يفيد
الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان
مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما
ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول
جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفا

قوله بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفته مدلول هذه الصيغة اعني اركعوا من حيث هي من غير ملاحظة خصوص المادة والامور الخارجة فدل ذلك على ان الاعتبار في
الذم بمجرد المخالفة لا بالقرينة ولا بالتكذيب ولا بالخصوص هذا الفرد فقد ثبت بهذا ان مطلق الامر للوجوب والا لما صح الذم على مجرد مخالفته وكذا ثبت
انه ليس لغير الوجوب ايضا والا لم يترتب الذم ولكان للمخاطب ان يقول لما كان لغيره حملته عليه فتركه كان مرخصا قوله وهو معنى الندب توجيهه ان المراد ايراد
على استعمال الامر في الندب والاصل فيه الحقيقة وقد علمت امكان معارضته بمثله وقد يقال بانه ع يدل على ان الامر للوجوب اذ لو كان الامر للندب
فقط لم يحتج الى البيان لانصرافه اليه بلا حاجة الى البيان وحمله على التوكيد والتوضيح خلاف الاصل ملا ميرزا ره قوله وهو معنى الوجوب اراد بكونه معنى الوجوب
انه من جملة روادفه ولوازمه فالمراد بالمعنى المعنى الالتزامي ونحوه لا المعنى المطابقي او التضمني فلا يرد ان مجرد الرد الى الاستطاعة لا يستلزم الوجوب وانما
يلزم لو كان مرادفا للوجوب ملا ميرزا رحمه الله

٤٠

عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن
اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وثانيهما
الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان الاعتبار
به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله ع اذا امرتكم
بشئ فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمأمور به الى
مشيئتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق
بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال
انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما
فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول
بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده ايضا موضوعة لطلب
الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم
منه الوجوب اذ انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه
نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم
بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت
تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله
تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان كانت موضوعة لكل منهما لزم

الاشتراك

الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك ۴۱
بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان
مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة
السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عدا
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا
على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لاستعماله
في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجازا حيث لم يوضع له اللفظ بقيد
الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز
لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك
ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير
القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل
فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني
فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى
غاية الندرة والشذوذ واين هو من شيوع الاستعمال في كل من
المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير
اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج السيد على انها

مشترکة لغة بانه لا شبهة فی استعمال صیغة الامر فی الایجاب والندب معاً فی
اللغة والتعارف وفی القرآن والسنة وظاهر الاستعمال یقتضی الحقیقة وانما
یعدل عنها بدلیل قال وما استعمال اللفظة الواحدة فی الشیئین او الاشیاء
الا کاستعمالها فی الشیء الواحد فی الدلالة علی الحقیقة واحتج من ذهب علی کونها
حقیقة فی الوجوب بالنسبة الی العرف الشرعی بحمل الصحابة کل امر ورد
فی القرآن او السنة علی الوجوب وکان یناظر بعضهم بعضا فی مسائل
مختلفة ومتی اورد احدهم علی صاحبه امرا من الله او من رسوله لم یقل
صاحبه هذا امر والامر یقتضی الندب او الوقف بین الوجوب والندب
بل اکتفوا فی اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من
عاداتهم ومعلوم ایضا ان ذلک من شان التابعین لهم وتابعی
التابعین فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم یخرجوا عن القانون
الذی ذکرناه وهذا یدل علی قیام الحجة علیهم بذلک حتی جری عادتهم و
خرجوا عما یقتضیه مجرد وضع اللغة فی هذا الباب قال وأما اصحابنا
معشر الامامیة فلا یختلفون فی هذا الحکم الذی ذکرناه وان اختلفوا
فی احکام هذه الالفاظ فی موضوع اللغة لم یحملوا قط ظواهر هذه
الالفاظ الا علی ما بیناه ولم یتوقفوا علی الادلة وقد بینا فی
مواضع من کتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول

انا قد بینا

قوله والقرآن والسنة
لعل مراد السید ان مقتضی ظاهر الاستعمال فی جمیع المذکورات یقتضی کونه حقیقة فیها لکن الدلیل دل فی استعمال الشرع علی خلاف ذلک ... حالها من مقتضی الظاهر ... فلا ینافی هذا ما ذکره من انه فی عرف الشرع للوجوب واندفع ما ... المنافات ... العلماء

قوله بحمل الصحابة
ان اراد کل الصحابة فهو حجة وان اراد بعضهم فلا یجدی نفعا لان غایة ما فی الباب ان یکون ذلک اجماعا سکوتیا وهو لیس بحجة لا قطعا ولا ظنا ... ان یکون ... او منوطا باجتهادهم فلا یصیر حجة علی غیرهم

انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد
استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجاز الوجود
امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين والاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين والاشياء في الاستعمال
واما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة
والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجهم على انه في العرف
للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو
لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيرا بالنظر الى
موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاء
في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب في الندب في القرآن والسنة منافٍ
لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب
احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني
لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل فلا مدخل له واما
النقل وهو اما الآحاد وهو لا يفيد العلم او التواتر والعادة تقضي
عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث عنه فكان الواجب ان لا
يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما اخر وهو ثبوته لادلة

التي قدمناه ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق وحجة من قال بالاشتراك بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حذو ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام

اصل

الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان يقول افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول

قوله ومرجعها اي مرجع تلك الادلة الى تتبع موارد استعمال صيغة افعل والامارات الدالة على معنى مقصود يعني الوجوب عند تجردها في الحقيقة والمجاز الى تتبع موارد استعمالها بدل على ان المعنى المقصود بها هو الوجوب قيل وفي قوله والامارات اشارة الى ما ثبت به الوضع لا يلزم ان يكون مفيدا للعلم بل قد يكتفي بالظن واورد عليه بانه لا اشارة فيه الى ذلك اذ الامارات قد يحصل من اجتماعها العلم وان كان كل واحد منها لا يفيد الا الظن وهذا كالعدد في التواتر قوله وحجة من قال اي حجة من قال بان صيغة افعل مشتركة لفظية بين الوجوب والندب والاباحة استعمالها فيها والظاهر من الاستعمال الحقيقة ولا يعدل عنها الا بدليل ولا دليل فلا عدول والجواب ان الدليل على الوجوب ما ذكرناه من انه هو المتبادر عند اطلاق الامر والتبادر من علامة الحقيقة ومجرد استعماله في الندب والاباحة لا يقتضي كونه حقيقة فيهما بل يكون مجازا لوجود الامارة وهو تبادر الغير وكونه خيرا من الاشتراك قوله مشتركة بين الامور الاربعة اي مشتركة لفظية بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اذ لا يتصور الاشتراك المعنوي هنا لانتفاء القدر المشترك قوله بحيث صار من المجازات الراجحة اقول شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه مطلقا ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكرناه وكان مراده ذلك لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو من اشكال فتدبر قوله لايهما هي الاولى لايهما اي فلم يدروا انها موضوعة للمرة او للتكرار او للقدر المشترك واعلم ان هنا مذهبا خامسا نسبه العلامة في التهذيب الى المرتضى وهو ظاهر كلامه في الذريعة وهو القول بالاشتراك اللفظي بينهما واستدل بحسن الاستفهام بانك اردت هذا او ذاك وهو يدل على الاشتراك اذ لو كانت لاحدهما او للامر بينهما لتبادر فلم يحتج الى الاستفهام ولاستعمالها فيهما فظاهر الاستعمال هو الحقيقة والجواب عن الاول ان الاستفهام يحسن عن فراد المتواطي فانه اذا قيل اعتق رقبة حسن ان يقال امؤمنة ام كافرة وعن الثاني ان الاستعمال عام فلا يدل على احدهما واصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول منهم من فسر مذهب الوقف بحيث يحتمل ارادة مذهب الاشتراك حيث قال يحتمل ان يكون المراد انهم لم يدروا انه موضوع لهذا او لذاك وان يكون المراد عدم العلم بمراد المتكلم اي هو مشترك لفظي بينهما ولا ندري ايهما هو مراد المتكلم انتهى وقال قطب المحققين ومنهم من توقف اما لدعوى الاشتراك او لعدم العلم بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة المجردة لا تقتضي شيئا منهما على التعيين وهو المراد من التوقف انتهى اقول هذا ليس بجيد لان دليلهم الاتي لا ثبات الاشتراك اصلا فليتامل فانه حقيق بالتامل قوله ان المتبادر الخ اي المتبادر من صيغة افعل ونحوها طلب ايجاد حقيقة الفعل اعني المصدر الذي هو جزء مادي لهذه الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته ضرورة ان الجزئيات خارجة عن الماهيات المشتركة واعترض بان خروجهما يستلزم عدم دلالة الصيغة عليهما لجواز ان يكون احدهما او كلاهما لازمين لماهية الطلب واجيب بانهما غير لازمتين لها اما التكرار فلان المامور يخرج عن العهدة بالمرة فلا يكون لازما للماهية ولا للوجود واما المرة فلان المرة ضروريات الوجود الا انها ليست لازمة للماهية لفهمها بدونها ولانها محققة في التكرار دون تحقق المرة وبالجملة عدم لزوم فرد للماهية المشتركة ظاهر والتحقيق انه لا حاجة لنا الى بيان عدم اللزوم وعدم الدلالات لان المفروض ان الصيغة لا تدل عليها بالوضع دلالة فان دلت عليهما بالالتزام لم يضر لان تلك دلالة عقلية والبحث هنا ليس فيها فلا فائدة في التعرض لهما فتدبر فلا يكون تكرارا لدفع الاستدلال بالسؤال وفيما بعد ما ذكرنا من الفرض فلا وجه لذكره هنا دفع جوابه والتحقيق فيه عدم الجمع

القائل اضرب غير متناول المكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كل
غير متناول للعدد فى كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو
المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال الصدق الحقيقة
التى هى المطلوبة بالامر لها وتبقى الاخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار
من صفات الفعل اعنى المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا
قليلا او كثيرا مكررا او غير مكرر فتقيده بصفات المختلفة ومن المعلوم
ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شئ منها ثم
انه لا خفاء فى انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعنى المعنى
المصدرى فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا ما فلا يدل على صفة الضرب
من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة
الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا
قد بينا ان ليس مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر فى طلب ايجاد
الفعل وابن هذا عن الدلالة على الوحدة والتكرار احتج الاولون بوجوه
احدها انه لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصلوة والصوم وقد تكرر قطعا
والثانى ان النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكها
فى الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشئ نهى عن ضده والنهى يمنع
عن المنهى عنه دائما فيلزم التكرار فى المامور به والجواب عن الاول

أقول فيه بحث لان العزم هو الطلب الجازم موجود فيهما وعند الاشتراك في العلة يجب الاشتراك في المعلول مع ان المحض في النهي هو طلب كف على ما قيل
فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة بحيث ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال
فرد ما يكون قد ادخل تلك الماهية فيه لاشتمال ذلك الفرد عليه وهو بالنهي مقتضى النهي بخلاف الامر فان المطلوب منه ادخال الماهية في الوجود وهو يتحقق في الاتيان
بفرد لتحقق الماهية المطلوبة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور اذ لو كان للتكرار لعم جميع الاوقات الممكنة لانه ليس في اللفظ ما يشعر بتخصيصه بوقت دون
اخر فلو حمل على بعض الاوقات لزم الترجيح بلا مرجح واذا عم جميع الاوقات منع من فعل غيره فيها لاستحالة اجتماع الضدين ويستلزم ذلك فساد امر معاشه و
معاده ولذلك قيل التكرار في الامر يستلزم التكليف بما لا يطاق وان صح على انه يوجب ذلك ان ينسخ الامر بكل تكليف بعده او بهذا التكليف يستلزم رفع كله في بعض
الاوقات وهو ايضا لا يصلح ... قوله التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به وفيه نظر اذ من قال بالتكرار قال انه للتكرار الممكن عقلا وشرعا كما صرح به الآمدي في الاحكام

٤٤

المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل اخر سلمناه لكنه
معارض بالحج فانه مامور به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس
في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق
فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات
والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل
غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث
بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او بتخصيصه بالضد العام
ارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه
دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما
وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون
دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما احتج
من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا
ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به هو الحقيقة
حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق
الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة
ثانية وثالثة لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك

احتج من قال بالمرة

يحصل بأيهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل
والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما
سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه
له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل
وذلك كاف في اثبات مثله **أصل** ذهب الشيخ وجماعة الى ان الامر
المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة
تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة وقد
الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على مطلق الفعل وبأيهما
حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان
مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القول بالفور امور ستة
الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر
عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد من
العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية
بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما
يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك

قوله في امكانه اي امكان التصريح كونه بان يقول افعل ونفي عنك الفور مع ان الكل مع عدم شرع التاخير جاز فيه بعينه وبه انتقض اجماله ح قوله متعينا اي او كان بالتاخير
الفعل الى اخر زمنه الامكان متعينا لا يجوز الاتيان به مع الفور وهذا الجواب نقض تفصيل لا نقض اجمالي قوله اي الامتثال المبادرة قيل على هذا وان لم يلزم التكليف بالمحال
الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يجب كونه مدلول الصيغة لغة او جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيجب الامتثال في
المبادرة فيجب الفور فالصواب في الجواب ان يقال ان جواز التاخير الى اخر زمن الامكان بظن المكلف وهو غير مجهول حتى يلزم التكليف بالمحال فيجوز التاخير الى
ان يظن المكلف بقاء زمان امكانه ويعصي عند ظنه عدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا باخر زمنه الامكان في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف انتهى و
فيه نظر لان جواز التاخير مشروط بمعرفة ممتنعة نعم العلم بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة فاللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز
على العلم به ثم نعم قد يقال تجب الخروج عن العهدة يقينا بما حصل التكليف يقينا وهذه المقدمة لو تم امكن الاستدلال به على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة

السجود لادم بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فلو لم يكن
الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تأمرني
بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت
معين ولم يات فيه بالفعل والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير
لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لو لم
يكن الى اخر زمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل
به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن
وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع من التاخير عنه
واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا
دليل عليه من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح
بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان
التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه اما اذا كان
جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال
الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة
سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه وتعالى
فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به

وقوله تعالى

٤٩ وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق

اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك

محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور

فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون

المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق

بل عدم تصورهما في المضيق ثم كان المسارعة والاستباق الاتيان بالفعل من غير توان

والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا

يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين

الى الندب لا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك

ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل

منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك

الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانه

قياس الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه

ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ

الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال

الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني

الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله

وايضا الامر بالشي نهي عن ضده وهو يقتضي الفور بنحو ما مر في التكرار

قوله ان الذي يتبادر حاصله ان استعمال الذي يدل على كون المستعمل حقيقة انما هو الاستعمال الذي لا يعلم انه انما استعمل فيه بسبب القرينة ومعونتها وفيما نحن فيه قد علم انه استعمل فيه بمعونة القرينة واما مع عدمها فلكونه حقيقة يتبادر منه المطلق دون الفور والتراخي لا يصح استعماله في احدهما فقد سلم المجيب استعمال اللفظ في كل منهما ومنع الدلالة على العموم بمعونة القرينة ويتبادر غيرها مع تجرد اللفظ فصار الحاصل ان الاستعمال وان دل على الحقيقة الا ان التبادر الذي هو اقوى منه يعارضه واما حمل على انه لم يستعمل في شيء منهما وانما استعمل في المطلق وفي خصوصيات انما يفهم من القرينة لا من حيث انه استعمل فيه اللفظ فلا يلائم قوله فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة او المناسب على هذا ان يقول فانهما يفهمان من القرينة وكذا الملائم في الاول ان يقول ان الذي يستعمل فيه الامر ليس الا لان الذي يتبادر من اطلاق الامر
قوله بان الامر للفور اعلم انا اذا قلنا بان الامر يجوز فيه التراخي فلا نزاع فيه انه ان فات في اول اوقات الامكان وجب الاتيان به في غيره بمقتضى ذلك الامر واما ان قلنا بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على وجوب الاتيان به في غيره ان فات او دليل على عدم وجوبه فلا نزاع ح في وجوب الاتيان به على

انفا وجوبه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد ره بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة وقد يراد به التراخي وقد يراد به الفور وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها مفصلا بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز من المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق واحتج للاول بان الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله

قوله شرطا كان او سببا او غيرهما المراد بالشرط هو الشرط الشرعي وهو ما يتأتى الفعل بدونه عقلا وعادة الا ان الشارع جعله شرطا لا يقع على الوجه المشروع كالوضوء للصلوة والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود شيء ومن عدمه عدمه والمعبر عنه بالعلة التامة كالصعود للكون على السطح والاطعام للاشباع والمراد بغيرهما المقدمات العقلية والعادية اما الاولى فهي ما لا يتأتى الفعل بدونه عقلا ويسمى شرطا عقليا ايضا كنصب السلم للصعود وكترك جميع الاضداد في الواجب وفعل ضد واحد في الحرام واما الثانية فهي ما لا يتأتى الفعل بدونه عادة ويسمى شرطا عاديا ايضا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه كله وستر جزء من الوجه لستر الرأس كله وانما اتى بقوله او غيرهما مع ان ذلك الغير شرط في عرف ولم يرد بقوله شرطا مفهوم الاعم الشامل للثلثة احترازا عن ايهام تخصيص الشرط بالشرعي واخراج غيره وتصريحا لادخال ذلك الغير في محل النزاع قوله مع كونه مقدورا احترز به عما لا يكون مقدورا فان الامر لا يقتضي ايجابه لان التكليف بما لا يطاق قبيح كالصلوة فان الامر بها لا يقتضي ايجاب الوضوء اذا لم يكن مقدورا لعدم الماء او لعدم القدرة على استعماله بل يقتضي ايجاب بدله وهو التيمم وان لم يكن مقدورا لم يقتض شيئا منهما وفيه نظر لان ايجاب الصلوة اما ان يكون باقيا مع عدم القدرة بالطهارة اصلا او يكون زائلا ففي الاول يلزم التكليف بما لا يطاق لان وجود ...

وقته ومن اعتمد على الاخر فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني بالمامور به

لان الامر اقتضى بالاطلاق وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان و

المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث

يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر

من فحاوي كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب

اصل

الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم

الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق

في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهر في حكاية هذا

القول عن المرتضى ره وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه

يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان

الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان

الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غيره

وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به

ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة

على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة

والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد

والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه و

... الامر بالمقدمة لا به وعلى هذا لا تناقض من كلامه وفيه نظر من وجهين احدهما ان هذا التناقض وان اندفع بذلك التوجيه لكن يتحقق التناقض بوجه اخر لان التفصيل بهذا المعنى يناقض ما صرح به في الضرب الثاني من ان الامر متعلق بالمجموع فتدبر وثانيهما انه يمكن حمل التفصيل على ظاهره كما فهمه الحاكي وحمل

قوله والامر ورد في الشريعة آه على ما ان محل النزاع وتوضيح ذلك ان اطلاق العامة يشعر بان النزاع في وجوب مقدمة الواجب على الاطلاق سواء كان ذلك الواجب مقيدا او مطلقا كما يشعر به قوله فاذا انقسم الامر في الشريعة الى قسمين فكيف تجعلهما قسما واحدا فبين قدس سره ان الواجب على ضربين مقيد ومطلق والنزاع انما هو فيما يتوقف عليه الثاني دون الاول فلا يصح جعل الجميع محل النزاع نعم ظاهر قوله والضرب الاخر يجب فيه ...

هو الصلوة وما يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في نفسه الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تريه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهور لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس التعرض لتحقيق حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف والحجة في الحكم السببية انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها حاصلة لا زمة لا يمكن تركها فعينئذ يرد الامر المتعلق ظاهرا بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب

بالسيد وحده محل تامل وارجاع ضمير فيه الى الاصول باه غلط المحل وكان وجه التامل ما يظهر لك بعد سطرين والاولى ان يقال ما اختاره السيد في نقض استدلال المعتزلة محل تامل وكان وجه التامل ان اللازم من التقرير ان اقامة الحدود لا تجب الا بعد نصب الامام وليس كذلك لانها واجبة نصب الامام اولا غاية ما في الباب انه لا يقتضي ولا يتصور الا عند نصب الامام وانت خبير بان التامل على التوجيه الاخير انما يحتاج اليه اذا جعل النقض مبنيا على ما فهمه المصنف من مذهبه واما اذا جعل مبنيا على تفصيله الذي فهمه بحاله فلا قول في صحة البعد وهذا القدر كاف في تعلق القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب كاف في جواز التكليف بها وحده وان كان مستبعدا ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف والحكم بوجوب كل واحد منهما يرفع هذا الاستبعاد وعلى التقدير لم يثبت ما ادعاه السيد من ان الوجوب هو الاسباب وحدها قوله في صحة

قوله ولان تعلق الامر بالمسبب نادر [illegible] وجهين احدهما ان تعلق الامر بالمسبب نادر فالبحث عن سببه ليس له نفع كثير لقلة موارده وثانيهما ان ارادة الكل [illegible] من الوجوب [illegible] عرفت من ان القول بعدم وجوبه غير معروف [illegible] ان يكون اجماعيا فلا وجه لجعله مناطا للبحث ولا نفع في اخذه محل النزاع قوله لواحدة من الثلث [illegible] لانها على المطابقة والتضمن ظاهر لان ايجاب الشرط ليس عين ايجاب المشروط ولا جزءه واما عدم دلالتها بالالتزام فلا شتراط اللزوم الذهني [illegible] وهو كون ايجاب المشروط بحيث يلزم من العلم [illegible] بايجاب الشرط ضرورة انا نتعقل ايجاب المشروط مع الذهول عن ايجاب شرطه وفيه نظر لان هذا انما يدل على انتفاء اللزوم البين لا على ان بينهما ليس لزوم اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب المشروط ايجاب الشرط وتحقق الذهول لا ينافي اللزوم عند الاصوليين [illegible] من البين وغيره [illegible] انهم جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا بانه لا قصد ولا شعور فيها على ان عدم الحكم باللزوم البين في الشرط الشرعي [illegible] ان الشارع اذا جعل الشيء شرطا للفعل [illegible] فيفهم عند طلب ذلك الفعل طلب ذلك الشرط ايضا صالح ره قوله غير واجب قال في الحاشية كان يقول اوجبت عليك الحج فان تركته استوجبت العقاب على تركه على تقدير قطع المسافة [illegible] على السطح فان خالفت عوقبت على ترك الكون على السطح [illegible] عدم نصب السلم انتهى وفيه نظر لان جواز التصريح بعدم وجوبه وعدم جوازه هو ثمرة النزاع فمن قال بالوجوب قال بعدم جواز التصريح بعدمه وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز التصريح بعدمه فصار جواز التصريح وعدمه من محل النزاع فلا يسمع دعوى احدهما بلا حجة ودعوى الضرورة في محل النزاع حرى بعدم السماع على انه لو صح ذلك فانما يصح في غير الشرط الشرعي واما فيه فلا والا لم يكن شرطا شرعيا واعترض بعض المحققين بان صحة التصريح بعدم الوجوب لا ينافي ظهور الوجوب عند عدم التصريح لانه يكون التصريح بخلاف الظاهر انتهى واقول ليس غرض المستدل من تقرير هذه المقدمة نفي ظهور الوجوب بل غرضه نفي اللزوم بين ايجاب المشروط وايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق دليله فلا شبهة في ان صحة التصريح بعدم وجوب الشرط ينافي لزوم وجوبه لوجوب المشروط صالح ره قوله ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه اي ولو كان وجوب المشروط مستلزما لوجوب شرطه لامتنع التصريح بعدم وجوب الشرط واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبينة لان التصريح بالنفي مناقض للحكم باللزوم واما بطلان اللازم فلما مر في المقدمة الممهدة وقد عرفت ما فيه ملا صالح رحمه الله تعالى قوله والجواب عن الاول لعل المراد بالاحتجاج الاول انا نختار الشق الاول من الترديد وهو ان الواجب يبقى واجبا عند ترك مقدمته ونمنع ما ذكر لاثبات استلزامها التكليف بما لا يطاق من ان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع فنقول ان حصوله الذي كان متوقفا على مقدمته وكان مقدورا كيف يصير ممتنعا عند تركها الذي باختياره وقد رضاه حتى يلزم من التكليف به التكليف بما لا يطاق نعم لو كان حصوله متوقفا على مقدور ولم يكن عدمها باختيارنا لزم ذلك كما اذا كان الوضوء متوقفا على الماء وهو معدوم لا باختيارنا ولسنا نقدر على ازالة ذلك العدم فان التكليف ح تكليف بما لا يطاق ولكن مثل هذا ليس محل النزاع اذ هو في مقدمة الوجود دون الوجوب [illegible] قوله والبحث انما هو في المقدور [illegible] ليس بسديد اذ بناؤه على مقدورية ذي المقدمة وهي باطلة عند المستدل فلا يصح بناؤه عليها [illegible] تقرير لدفع ان البحث عن وجوب المقدمة وعدم وجوبها

٥٤

وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف على كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر واثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد فلو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان

الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم ولطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي
فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وجوده وعن الثاني
منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث
لا ينفك عن تركها **اصل** الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب لا
يقتضي النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق
ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو
عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك
وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل
واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل
النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص و
منهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما
هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل
الامر بالشئ على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا
نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه لم يقع في الضد العام
باعتبار استلزام نفي الاقتضا فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل
الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما
ستسمعه ثم هذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب

الامر بالشئ يقتضي النهي عن الضد ام لا

عدة مذهب القائل بالاقتضا في الخاص يقتضي في العام بمعنى الترك

قوله ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده قال بعض المحققين ليس مرادهم ان الامر نفس النهي لانه ظاهر الفساد فلا يقول به عاقل فضلا عن فاضل بل مرادهم انهما حاصلان بجعل واحد لا بجعلين ... فهذا المذهب والمذهب بالاستلزام لا يقول بان النهي حصل بجعل على حدة اذ المفروض انه لم يرد نهي صريح عن الشارع وعلى هذا فالنزاع بينهما لفظي واشتهر ... والظاهر ان المراد بضده اعم من العام والخاص كما يشعر به الدليل حيث قالوا يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون والظاهر ان السكون ضد مخصوص لها ويشعر به ايضا نسبة تخصيص المحل النزاع بالضد الخاص الى المفصل فلاحظ رحمه الله

ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في لفظا انه لو دل لكانت بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه عليه لنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح واحتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة

ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد با
الصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له
فان تساويا فيها فهما مثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا
كذلك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه
انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل
واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي
هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان
ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان
يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك
محال اما اولا فلانهما نقيضان اذ بعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما بعد
وفعل ضده خبرا متناقضا واما ثانيا فلانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب
كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى فنهي طلب
لفعل ينفيه ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسميته
فعل المامور تركا لضده وتسمية طلبه نهيا فطريق ثبوته النقل لغة ولم
يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاجتنبه

نحو انت ابن اخت خالتك ومثله لا يليق ان يدون فى الكتب العلمية

وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين

وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين

فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع

الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين

لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم

وما نحن فيه من هذا القبيل اذ ان الامر بالشئ والنهى عن ضده ضدان للاباحة (ضده من ...)

اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض

جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض

بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل

التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض

الذى هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع فى شئ اذ لا

خلاف فى ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب عن

كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم

الوجوب ليس زائدا على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك

وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل النزاع علمت ان الجواب لا

يخ عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الانكار

فى مقابلة من ادعى انه عين النهى لا على اصل الاقتضاء وما ذكره فى

الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان يرد في الجواب بين الاحتمالين

فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد ما ذكر

في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان ما ثم الايجاب طلب فعل يذم على

تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف

عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي

عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على

فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكن لا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول

هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر

جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان

الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي بمعنى

انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل

للشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا

امر الامر بفعل قصدا وذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي

بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا

اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب

اللازم من الامر بالواجب لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا

تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات

قوله واما الاكثرون فكلامهم صريح آه يعنى كلامهم صريح فى ان لفظ الامر دال على النهى عن ضده التزاما فان الحكم بان مرادهم ان النهى مستفاد من العقل دون الدلالة تعسف ويمكن ان يقال لما كان الاقتضاء بحكم العقل بذلك اللزوم وصلاه البحث لولا لم يكن العقل حاكما بذلك وصفوا الامر بدلالة عليه مجازا ملا صالح
قوله تعسف بحت بل قرينة بينة التعسف العدول عن طريق الحق والخبط على غير هداية والبحت الصرف الخالص من كل شئ والقرينة الكذب المختلق وهو الكذب عن عمد ووجه الاضراب ان الثانى افحش من الاول لان الاول قد يكون صاحبه معذورا بخلاف الثانى وفى توصيف القرينة بقوله بينة مبالغة فى كونه قوله فى انتفاء الدلالة لفظا اى على ان الامر بشئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص بالمعنيين لفظا قوله الا بترك ضده الخاص بالمعنيين المذكورين ملا صالح رحمه الله
قوله على ما سبق انفا هذا هو الجواب الحقيق وبيانه ان المراد من وجوب المقدمة ان كان هو معنى الالزام فمسلم ان اللازم يحتم ترك الضد الخاص وذلك غير نافع فان مجرد التحتم غير نافع للمجتهد الا ترى ان تحتم لوازم الواجبات الشرعية لا يصح بدونه فى الفقه كرديته لحيدر ابن قيس ولقائه ثم ليت شرفها انه من نبذ شبهه

٦٠ التى اطلقوا فيها الاستلزام واما الاكثرون فكلامهم صريح فى ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية وتحكمه على الكل بارادة المعنى الذى ذكره تعسف بحت بل فرية بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه فى برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذى هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب تركه فعل الضد الخاص وهو معنى النهى عنه وجوابه يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل نخص ذلك بالسبب وقد تقدم والثانى ان فعل الضد الخاص مستلزم للترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكرنا فى توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم فى احد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلة فيختص المعلول الاخر الذى هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك فى العلة

فمن زعم ان غرض المعترض وما بعده تحرير هذا العذر فقد خطأ وان اريد به المعنى الزائد على هذا القدر فلم يثبت واما منع كون ترك الضد الخاص مقدمة وموقوفا عليه وانه يحصل معه فى الوجود بلا توقف من الطرفين ففيه انه مخالف لما يقتضيه العقل اذ العقل يحكم بالترتب بين عدم الضد وتحقق الضد الاخر ويصح ان يقال عدم الضد فتحقق الضد الاخر ومخالف لما عليه القوم جميعا اذ المشهور ان عدم المانع من جملة العلل وكلام الشيخ الرئيس فى بعض كتبه بان وجود الضد سبب لانتفاء الضد الاخر وتوقف انتفاء الضد على طريان الضد مشهور بين القوم وفى التوقف من الطرفين خرق لما اتفق عليه كلمة القوم قوله بل نخص ذلك بالسبب آه وترك الضد ليس سببا للمامور به كما عرفت ولم يجب عن هذه الشبهة بالجواب المشهور وهو انه لو كان حراما للنهى عن ضداده لكان جميع المباحات المضادة له بل ما عدا الكل العبادات المامور بها من العبادات محرمة لانهم مبتزمونه وقيل التحقيق فى الجواب عنها منع كون ترك الضد مقدمة وموقوفا عليه للواجب وانه يلزمه الوجود بلا توقف من الطرفين ويمكن دفعه بان حصول العقد يتوقف على العلة التامة التى هى عبارة عن حصول جميع الشرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه فليتوقف حصوله على تركه لان الموقوف على المجموع متوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك ضده فهو مقدمة وموقوف عليه ملا صالح رحمه الله تعالى
قوله لعلة واحدة يعنى واذا كان اللازم والملزوم معا معلولين لعلة واحدة كان تحريم احدهما مستلزما لتحريم الاخر والا لا يقع التحريم بالكلية فقد تقرر ان التحريم اذا تحقق فى احد المعلولين تحقق فى علته ايضا فيلزم اختصاصه بالمعلول الاخر وانه باطل لما مر ان تحريم اللازم يقتضى تحريم الملزوم اذا كان الملزوم علة له وفيه نظر لانا لا نسلم ان انتفاء التحريم فى احد المعلولين يقتضى انتفائه فى علته فان تحريم المعلول يستلزم تحريم العلة كما مر وانتفاء الملزوم لا يقتضى انتفاء اللازم وايضا تحريم المعلول لكونه غير مقدور بدون تحريم علته مستبعد كما مر واما تحريم العلة لكونها مقدورة لا يقتضى تعلق التحريم بالمعلول كما لا يخفى على المنصف فاذن انتفاؤه فى المعلول لا يقتضى انتفاءه فى العلة سلمنا لكن لا نسلم اختصاصه بالمعلول الاخر حتى يلزم خلاف الغرض بل نجوز عدمه من حيث هى علة لاتهم لا يقال فيلزم اجتماع النقيضين من ثبوت التحريم وعدم ثبوته للعلة لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان الثبوت وعدمه من جهة واحدة وليس كذلك

فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين المتلازمين اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان قضاء الادلة باسرها مانعة من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو تم لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وتمامية هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا في ضمن فعل من الافعال فيكون واجبا تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل ولا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف فيتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا

قوله وذلك مستمر اي وجود الصارف او عدم الداعي مستمر مع فعل الاضداد الخاصة ففعلها لا ينفك عن الترك مقارن له من غير توقف الترك عليه بل لو فرض عدمه تحقق الترك لتحقق علته وعدم الانفكاك ح انما هو على تقدير عدم بقاء الاكوان واما على تقدير البقاء فلا يكون هناك الا الترك مع الصارف فلا يتحقق المقارنة
قوله مع فعل الاضداد غرضه انه لا يتصور فعل ضد من الاضداد منفكا عما ذكرنا من العلة وانما يكون الترك ح معلولا لفعل الضد والحاصل انه لو تصور صدور الضد مع انتفاء ما ذكرنا من العلة لثبت استناد ترك المامور به الى فعل الضد وبطل ما ذكر ولما لم ينفك الكل عن فعل الضد صح ما ذكرنا ولا يتم دعوى الخصم سلمه رحمه الله تعالى
قوله فلا يتصور صدورها لما علم من ان منشأ الترك عدم المامور به عدم علة الفعل علم انه لا يتصور صدور الاضداد الخاصة مع انتفاء علة الترك الا على سبيل الالجاء اذ معه انما يتحقق علة الفعل المامور به قصدا ورضا ح انما هو من باب الالجاء ففعل الضد ح وان كان علة للترك الا ان الترك ح ليس بحرام حتى يلزم من تحريمه تحريم علته اذ لا تكليف مع الالجاء والغرض من هذا الكلام دفع ما يمكن ان يقال من ان فعل الضد وان لم يكن علة للترك عند وجود الصارف لكنه علة له عند عدمه فتحريم الترك حينئذ يستدعي تحريم فعل الضد

فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا اشتراك في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم ح لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه مقتض له فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن الفعل المامور به او عدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها من جامع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به وقد قدمنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث يرجع حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما بيناه هنا عليه

ان توقف الوجود على الوجود يستلزم توقف العدم على العدم والحكم في الصارف عن فعل الضد وفي عدم وجود الداعي المنبعث الى الفعل المامور به والى تركه كذلك لان الضدين حكمهما في ذلك على السواء فاذن النهي عن الفعل الضد مما يتوقف عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة لترك المامور به هي الصارف عن فعله لا يخلو عن اشكال فليتامل منه رحمه الله تعالى
قوله غير السبب المراد بالسبب السبب التام كما مرت اليه الاشارة فلا يرد ان الارادة جزء من اجزاء سبب فعل الضد لان جزء السبب ليس بسبب تام قوله فلا حكم اي فلا يتصفان بالوجوب بواسطة كونهما مقدمة لفعل الضد وفيه ان ايجاب الضد يستلزم ايجاب علته كما اعترف به المصنف وارادة الضد جزء من اجزائها فهي واجبة ضرورة ان ايجاب الكل لا يتصور بدون ايجاب اجزائه فتامل

بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله

وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد

يتوقف على وجود التصاف عن الفعل المامور به وهو محرم فاما اذا صح

ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا التصاف واجبا باعتبار كونه مما لا

يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في

بطلانه لدفعناه بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضيه

تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الوجه

الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول

انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو اذا وجب الحج

على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال

فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه

للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان

الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان

بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا

عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله

يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف

عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز

قوله فيسقط ذلك لفوات الغرض منه اقول سقوط الوجوب حينئذ لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد فعلها فما ذكره لا يصلح والتحقيق انه لا توقف للفعل على ضد ترك اخر ذكره منه وكذا على الصارف عنه واما ما ذكر في مثال الحج فالمقدمة فيه هو كلي قطع المسافة فعلى تقدير وجوب مقدمة الواجب لا يلزم الا وجوب ذلك الكلي من حيث هو دون خصوصية الفرد المخصوص من القطع والحرام انما هو خصوصية الفرد لا الكلي الشارع في ذلك كما عرفت وستعرف وهذا هو السر في عدم وجوب اعادة قطع الطريق بحصول الامتثال وان حصل محرما ايضا لما ذكر فتأمل

قوله اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه الضمير الاول يعود الى الموصول وكذا الثاني واما الثالث فيعود الى التوصل لا صالح ره قوله لا يمكن التوصل لان امكان التوصل يستلزم امكان كونه في نفسه والمقدمة عن ترك الضد ممتنع عند وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعي اليه فلا معنى لوجوبها حينئذ لما كان لقائل ان يقول يجوز اجتماع الترك منهما لانه لا ينافيهما فيمكن التوصل ح اجاب بانك قد علمت سابقا بانهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة بعد ترك وجود احد فعل الاضداد فلا يجوز ان يجامعهما شيء عن الترك فلا يكون الترك ح وجود الصارف ممكن التوصل الى المأمور به وفيه نظر لان الترك ح ممتنع بالغير ممكن بالذات ويمكن التوصل لامكان ازالة المانع فلا صالح ره

تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي هو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرضنا المكلف عاصيا وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص ان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وبهذا يتجه القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمه انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر و ح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها

أصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على جهة التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت

قوله مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل اه اقول ان اراد وجود الصارف عن الفعل المأمور به وجودا من غير اختيار المكلف صح ما قال انه لا يمكن التوصل حينئذ لكن فيه انه حينئذ لا يكون الفعل واجبا مأمورا به فيكون خارجا عن محل النزاع وان اراد وجود الصارف اختيارا وقدرته فقوله انه مع وجود الصارف لا يمكن التوصل ممنوع اذ يمكنه ازالة الصارف باختياره وقدرته ليحصل الفعل فمن كونه مقدورا لا يمكن التوصل اليه ولهن انه لا معنى لوجوب المقدمة ح بل يجب عليه ترك الصارف وازالته وفعل المقدمة وفعل الواجب المطلوب منه سلطان ره قوله المقدمة اه تعيد لعدم وجوب ترك الضد في حال عدم ارادة الفعل وانه فيهما يجوز ان يكون ترك الضد واجبا من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراما في نفسه قوله على جهة التخيير كقوله تعالى في كفارة اليمين فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فهو مخير بين تلك الاشياء على وجه يجوز له ترك كل واحد منها مع الاتيان بالاخر وتفويض الاختيار الينا وقد اختلفوا في متعلق الوجوب فقال اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك الاشياء المتعددة من حيث انه متعين على سبيل البدل بمعنى انه لا يجب عليه الجمع ولا يجوز له تركه وايها فعل تحقق الامتثال لكونه واجبا بالاصالة لا لتضمنه واجبا وقال الاشاعرة وبعض اصحابنا ان متعلقه مفهوم كلي يصدق على كل واحد من تلك المتعددات اعني مفهوم واحد لا بعينه في انه لا يجب عليه فعل الجميع ولا يجوز تركه دائما وايها فعل يتحقق الامتثال لكونه متضمنا للواجب ولذلك حكم جماعة منهم العلامة بانه لا نزاع بين الفريقين في المعنى وان الخبر بينهما خلاف في ان الواجب متعلق بالخصوص من حيث انه مخصوص عند الفريق الاول وبالمفهوم الكلي عند الفريق الثاني ولعل الحكم بخلف الاشاعرة

الاشاعرة الواجب احد لا بعينه يتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما

قال الظاهر لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل

انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها

شاء والقائلون بوجوب احد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي

بينهم نعم هيهنا مذهب تبرّى كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه

كل منهم الى صاحبه اتفقا على فساده وهو ان الواجب احد معين عند الله

غير معين عندنا الا انه تع يعلم ان ما يختار المكلف هو ذلك المعين عند

الله ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان هذه المثابة

فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق

ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة

اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا وواقع على الاصح ويعبر

عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى

والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم ان

ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها

ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو

من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن

لو فعله في اول الوقت كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط

قوله تبين ان الاركان واجبا الخ فعليه ان الوجوب لما كان مختصا بالجزء الاخر لم يكن المقدم واجبا وحينئذ فان الوجوب في تلك الصورة انما هو الوقت الذي اتى بالفعل فيه والبقاء على صفة التكليف كما نحققه وهذا الجواب لا يناسب المقام لان هذا المذهب خص الوجوب باخر الوقت مطلقا واخر بناء فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول الجزء الاخر ان بقي على صفة التكليف ويرد على الجواب ان النية معتبرة في الصحة مثلا ونحوه التفصيل غير مقدورة وعلى الجواب الثاني ان كون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه بان بعده اذ من شان المؤثر في وجه الفعل ان يكون مقارنا لها ولا متاخرا عنها صالح

قوله نفلا الخ قيل مقصوده انه كان نفلا يسقط للفرض واورد عليه انه ان خرج في اخر الوقت عن صفات التكليف لم يتحقق الوجوب في شانه فلا يكون مسقطا للفرض واجيب بانه لم يعلمه تحقق هنا الوجوب سقط به ابرادا انه لم يتحقق في شانه الوجوب وبعد ذلك يرد عليه ان احدهما انه لو لم يفعل لزم ان يكون المانع ظن الموت قبل الاخر والثاني انهم

اجمعوا ان الاذان والاقامة مختصان بالصلوة ...

مسقط للفرض وثالثها انها مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين تقادير على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى ره نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما ابن زهرة والقاضي سعد الدين البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب منهم المحقق والعلامة وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت اذ ليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص

قوله قال السيد المرتضى نعم قد لم يذكر السيد في الذريعة القول بعدم وجوب العزم اصلا وقيل هذا المشعر كونه غير معروف في عصره ملا صالح ره قوله دعويان احدهما تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب والاخر عدم وجوب العزم قوله مستفاد من الامر مثل وجوب الصلوة فانه مستفاد من قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل والروايات ملا صالح رحمه الله تعالى

ضرورة

ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول ٦٧

بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا ويتعين القول بوجوبه على التخيير في

اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب

مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره

مقدما للصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان

اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا

لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد

مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي

التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم

دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين

احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه

من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل

التميز بينهما وحيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع على عدم بدلية

غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدها

اجزاء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب عن

الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب

الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى

الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء
البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج
ماعداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاول
او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف
الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه واجب
بتركه وهذا كان في الانفصال وعن الثاني بانا نقطع بان الفاعل للصلوة
مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين
الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال
بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم
الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه
وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب
اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه
متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل
وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات
اجمالا او تفصيلا فليس هو وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه
وجه ان كان الحكم به منكرا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم

على ترك

على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك
المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا
وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في الوقت متمحضة
لادائهما الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف
الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول والاخر لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخر لما خرج عن العهدة بادائه في الاول وهو
اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضلتين في الوقت
فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب
بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة
اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى
بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل لكن التالي باطل بالاجماع فكذا
المقدم وجوابه منع الملازمة وسنده ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى
انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه
على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك
الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه
فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما
ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال

بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل المكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقايق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من اجزائه الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة تشخصا المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر فيه سهل

أصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون في الاول ايضا كذلك واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم

النقل

النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمنع
ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجرى مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا
ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد
الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثانى الى الاول شرط فى القبول ثم
نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثانى ثم نعلم بدليل
ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا ونيابة بعض الشروط عن بعض
اكثر من ان يحصى احتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا
لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء
ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس
كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه
كما فى المثال الذى ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما
فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لا انه مفهوم احدهما لا بعد
الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا
ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذى ذكرناه وعن الثانى بوجوه احدها
ان ظاهر الاية يقتضى عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم
الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون
لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول

قوله لانهن اذا لم يردن التحصن الخ الملازمة ممنوعة لوجود الواسطة وهي عدم ارادة شيء منهما ولو قال لانهن اذا لم يردن التحصن لم يردن بعدم البغاء سواء اردن البغاء اولا ومع ارادتهن عدم البغاء يمتنع الخ يسلم عن هذا المنع وقد يجاب عنه بان كل ضدين لا ثالث بينهما لا يخلو عن الارادة بل لا بد ان يكون احدهما مرادا وهذا انما يتم عند من فسر الارادة بالصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وكذا ... في ان احد الضدين واقع البتة فلا بد من مخصصه بالوقوع وهو الارادة واما ... فسرها بانها ميل يتبع اعتقاد النفع فيجوز خلو الضدين عنها لجواز ان لا يكون للنفس ميل الى شيء منهما صالح ره قوله انه يقتضي انتفاء الحكم الخ ... الدلالة لو كانت عقلية منشأها لزوم العبث في فعل الحكيم كان هذا الشرط في غاية الحسن واما لو قلنا بان لها لازم من جهة التبادر من اللفظ عرفا ولغة على ما ذكره المصنف وجماعة من العامة فلا ينافيه هذا الشرط الا بان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى ليدل عليه فيما لم يتحقق فائدة اخرى غيره ...

72

تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف لانهن اذا لم يردن

التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه

فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق

الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء

الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته

في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى

احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على

الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر

نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع

بالقاطع اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند

انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى

ونفاه السيد المرتضى والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل

لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء

اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف

ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق

لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا

ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب

الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة
واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة
وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر
والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة
منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى
بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم
تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه
لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل بذكرها
على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية
لاعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع
السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان
حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص
بالوصف على نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه
فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه
ان المدعي عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك
كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام البلغاء
عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون بها د

ما لا يبلغ الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات **اصل**

تقييد ما بالغاية يدل على المخالفة ام لا

والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او ثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق واحتج السيد بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد

وان اردت ان معناه اخر وجوب الصوم حتى مجيء الليل فهو محل كلام رحمه الله

بكون

يكون اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت وبالغ السيد

ره في التسوية بينهما الا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه

اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط

وبعض من لم يقل بها **اصل** قال الاكثر من مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط

جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان

علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا

في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد

عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز اعتبارا

بالعلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين

اما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز

وهو الحق ولكن لا يتعين الترجمة عن المبحث بما ترى وان تكثر ايرادها في

القوم وسيظهر لك سر ما قلناه وانما لم نعدل عنها ابتداء قصدا الى

مطابقة دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكينا

ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن اصل

المطلب فقال في الذريعة فقهائنا والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان

يمنع المكلف عن الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا

بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشروط انما تحسن فيمن لا يعلم العواقب

قوله اقوى دلالة من التعليق بالشرط الاظهر ان يقول من التعليق بالصفة الا ان التعليق بالشرط لما كان اقوى من التعليق بالصفة كان التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة ايضا
ح

ان بلا ب فاد الزم القول بنفي الارج بحاله كذا افاد ولده قدس سره ح

ولا طريق لنا الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان
يامره بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن
من الفعل في وقت مخصوص فحسن منا ان نامره بذلك لما امكنا ما حسن دخول
الشرط فيه وان امرناه فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط
فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه
وكون المامور متمكنا لا يصح ان نعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلابد من الشرط
ولابد من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل
مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم
مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان
القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من
يعلم انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره
فهنالك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد كافية
في تحرير المقام وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها
واكتفينا عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه
الاول انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم
باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى
شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية

لو لم يصح

ولو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف والتالي باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل

وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه

فلا يكون مكلفا الا بفعل قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت

متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق

التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا ونردد في كل جزء

فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة

التكليف في الجزء الاخر واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح

لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم

النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان

الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر

وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع

فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في

الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح

بعض عبيده باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له الى ان

قد يفعل الغيرة وكذلك في بيع عبد مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان

عرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والجواب عن الاول انا

مما حققه السيد اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط

قوله فتوجه المنع عليهما جلي اي اذا كان النزاع في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر لا في الشرط مطلقا فتوجه المنع على المقدمة ظاهر اذا اراد باللازم عدم عصيان احد بترك الواجب مطلقا لان هذا ليس لازما لعدم صحة التكليف عند العلم بعدم التمكن والقدرة عليه وان اراد باللازم عدم العصيان بترك هذا الفعل فبطلانه ممنوع وانما تعرض لبعض لهذا لان مساق الدليل بابائه لعله هو المغني ملا صالح ره قوله وليس يجب اذا لم يعلم اه جواب عن سؤال مقدر تقديره لو كان العلم بالتكليف بعد مضي وقت الفعل لا قبله لزم ان يسقط عنه وجوب التحرز عن ترك المامور به عند دخول وقته لعدم علمه بالتكليف وانه باطل بالاتفاق وتقرير الجواب انه اذا دخل الوقت والمكلف على شرائط التكليف غلب ظنه ببقائه عليها ووجب عليه التحرز عن الترك وقد يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل فالحاصل وجوب التحرز ليس موقوفا على العلم بالتكليف بل يكفي الظن به واورد بان هذا الجواب يستلزم وجوب الفورية في الموسع لما يظهر من قوله ولا يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل ويمكن ان يجاب بان الموسع له افراد وكل فرد منه وجب على التخيير ولا يحصل التحرز عن ترك فعل الفرد الاول الا بالشروع فيه فاذا ترك كان الحكم في الفرد الثاني مثله وليس المراد انه لا يحصل التحرز عن ترك الماهية الا بالشروع في الفعل [illegible]

الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الا ارادة منه قطعا والمانع ايضا انما يتم بتقدير كونها ممنوعة فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند المنع فقال ولهذا يذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت من وجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه فلا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز عنه ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كان مكلفا بمقدماته

[illegible]

كالاضجاع وتناول المدية وما يجرى مجرى ذلك والدليل على هذا قوله

تعم وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه

من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه مجريا بالعادة بذلك واما

الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح

زيادة على ما فعل لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان تكون من جنس

المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم

من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع

فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى

تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعم **اصل**

الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على

الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية

وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب

لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط

وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم

الا بما فيها من القيود ولا يدخل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء

بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن

في الترك اليه باعتبار الزوم لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على

مذهبنا عدم بقاء الجواز

كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون ٨٠

المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب

ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه

كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي

هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى ولكونه في

الحقيقة راجعاً الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود

والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز

جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع

كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية

لان الوجوب ماهيته مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في

رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه فلا بد للنسخ على ارتفاع

الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لبقاء الجواز لان

الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين

فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد له في الواجب من علة هي الفصل له

وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول

يزول بزوال علته فيثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود

من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد

انكره

انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من
مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا
ان ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان
الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض
لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذى هو الجواز والحاصل ان
للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول
خلفه الثانى ومن هنا يظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به
لان الثانى نقيض الاول ورفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر لان
وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثانى ولا ينافى هذا اطلاق القول
بانه اذا نسخ الوجوب بقى الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به لان
ذلك توسع فى العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان
رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء
الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى احتمال رفع البعض الذى يتحقق معه البقاء
ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا الظاهر يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه اولا
والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك بان النسخ انما
توجه الى الوجوب والمقتضى للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه
وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع
بثبوت المنافى فيستمر الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه وثبوت المنع

من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وفاقة
مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا يتحقق لم يدل نا نضمام احد
قيودها اليه قطعاً وان لم يترتب عليه الفصل المميز من ابحثا الاحكام
في الحسنه بعد من الضرورة يا نتج فالشك في وجود السبب يوجب الشك
في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد
فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي معه قيد اخر كل محتمل
التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه
ولا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول
باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود
الر[illegible] فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر الحجة ان الظاهر
يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد ما
يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم
لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على
السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد
في كلام جماعة ولا منهما ولا من المكروه كما ذهب اليه بعض حتى انهم لم ينقلوا
القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ بل بالرد ذلك بعضهم
نافياً للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي

هو الاستحباب

هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل
وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة
الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه
فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت فيه حقيقة الندب وكان
هو الباقي

البحث الثاني في النواهي

اصل اختلف الناس
في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة
في التحريم ومجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق
ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل
عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء
عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب فاذا وجب
الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول و
موضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد
هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام
على نحو ما قلناه في الامر

اصل اختلفوا في ان المطلوب بالنهي
ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم
العلامة ره في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل

وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد ممتثلا عرفا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم هذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ويتجدد بها

اصل قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له و

للمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة ره
واختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر والذي ذهب لنا ان النهي يقتضي منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق
بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها
يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد
عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل ثم فعل عد في العرف
عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما
بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك و
نهي السيد بتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما
يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان النهي للدوام لما انفك عنه وقد
انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد
للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن
ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في
القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك
مخصوص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا ينافي او نقول الا ترى انه عام لجميع
اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو

اجتماع الامر والنهي مذهب علمائنا عدم الجواز

للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم الاشتراك والمجاز لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا ينتهم الاستدلال وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح

اصل الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان

الفعل يجوز تركه لا يجوز ان يتعدد الجهة بان كان للفعل جهتان

يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك

كالصلوة في الدار المغصوبة فانه مأمور بها من جهة كونها صلوة مطلقا

ومنهي عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن

اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب العدم فالجمع

بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع

انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا

بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذاك منهي عنه

ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا

فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن

المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مأمورا به من حيث انه احد الاجزاء

المأمور بها للصلوة والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه

بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا

امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا

امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في

ذلك المكان فانا نقطع بانه عاص ومطيع من جهتي الامر بالخياطة والنهي

عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر ثم

قوله بان كان للفعل جهتان اما تساوت او مباينة او عموم من وجه بان يكون انفكاك كل واحد منهما عن الاخر جائزا مع جواز تحققهما في محل واحد او عموم مطلق بان يكون الجهة الموجبة اعم من الجهة المحرمة والاول حكمه حكم الجهة الواحدة لوقوع التلازم بينهما كما صرح به صاحب المعونة والثاني لا يتصور في فرضنا كما صرح به بعض المحققين والاخيران وقع النزاع فيهما والهما قسم اخر وهو ان يكون بينهما عموم مطلق على ان يكون الجهة المحرمة اعم من الجهة الموجبة والظاهر ان حكمه حكم الجهة الواحدة في تعذر الامتثال ملا ميرزا

قوله كالصلوة في الدار المغصوبة هذا مثال لما ينفك كل واحدة من الجهتين عن الاخرى واجتماعهما في محل واحد انما حصل باختيار المكلف فان تلك الصلوة لها جهتان كما اشار اليه المصنف اوليهما كونه صلوة واخريهما كونه غصبا لاستيلائه على مال الغير ظلما والجهتان ليس بينهما ملازمة لان الشارع لم يأمر بالكون الغصبي بل انما امر بالكون المطلق فالمكلف يقدر على الاتيان بالجهة الاولى من دون الثانية بان يفعل الصلوة في مكان مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى بان يسكن في المغصوب من غير صلوة وعلى الاتيان بهما جميعا بان يفعل الصلوة في الدار المغصوبة فظهر انه لا ملازمة بين الجهتين وبهذا الاعتبار ذهب جماعة الى جواز اجتماع الوجوب والحرمة ويبين المصنف ان بينهما ملازمة باعتبار ان الشارع امر بالكون المطلق وانه يصح اجتماعهما لان الجهتين حينئذ في حكم الجهة الواحدة ملا ميرزا

والنهی اذ لا مانع سواء اتفاقا واللازم بط اذ لا اتحاد فی المتعلقین فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهی الغصب فکل منهما ینفک انفکاکه عن الاخر وقد اختار المکلف جمعهما مع امکان عدمه وذلك لا یخرجهما عن حقیقتهما اللتین هما متعلقا الامر والنهی حتی لا یبقیا حقیقتین مختلفتین فیتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر فی المثال المذکور ارادة تحصیل خیاطة الثوب بای وجه اتفق سلمنا لکن المتعلق فیه مختلف فان الکون فیه لیس جزء من مفهوم الخیاطة بخلاف الصلوة سلمنا لکن نمنع کونه مطیعا والحال هذه ودعوی حصول القطع بذلك فی حیز المنع حیث لا یعلم ارادة الخیاطة کیفما اتفقت وعن الثانی ان مفهوم الغصب وان کان مغایرا لحقیقة الصلوة الا ان الکون الذی هو جزئها بعض جزئیاته اذ هو مما یتحقق به فاذا اوجد المکلف الغصب بهذا الکون صار متعلقا للنهی ضرورة ان الاحکام انما تتعلق بالکلیات باعتبار وجودها فالفرد الذی یتحقق به الکلی هو الذی یتعلق به الحکم حقیقة وهکذا یقول فی جهة الصلوة فان الکون المامور به فیها وان کان کلیا لکنه انما یراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر فی الحقیقة انما هو الفرد الذی یوجد منه ولو باعتبار الحصة التی فی ضمنه من الحقیقة الکلیة علی ابعد الرایین فی وجود الکلی الطبیعی وکان الصلوة

الكلية بشرط كونها كليا فكذلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا
اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد
الكلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك
يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله
وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة
والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين
وان اراد به انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة
فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة
هذا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان
الجدال والعصبية عنانه **اصل** اختلفوا في دلالة النهي على
فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات
وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة
فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة
اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع
دون غيرها مطلقا فههنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي
يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي
كونه مصلحة ومرادا وهما متضادان فالآتي بالمنهي عنه لا يكون

اثبا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنى بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلى او العرفى كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك انه يجوز عند العقل والعرف ان يصرح بالنهى عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار فى جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهى فى ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهى ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم بط لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه بين متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شئ من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشئ عبارة عن سلب احكامه وليس فى لفظ

حجة القائلين بان النهى فى العبادات والمعاملات يدل بحسب الشرع على الفساد لا اللغة

انتفاء الدلالة لغة

ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده 91

ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفائه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر

ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة

في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء

على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في دلالة النهي على

الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه

على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها كان لغة

ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء

يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي الدلالة

على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر ان استدلالهم

به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل

على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك وهم ان اصابوا

في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل

التحقيق ما استدل المانع به سابقا والوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة

لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان

مقتضيا هما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد

الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول لعله في النهي وانتم

تقتضون دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق انه لا يسلم وجوب
اختلاف في احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تباين
احكامهما سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم
منه ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به بحجة الثاني
قوله لانه مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة
المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه
مثلا ولو فعلت لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع
الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان
الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند
التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر يقينا
قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك
عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام
متجه في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم
غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت
لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر

المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول

الفصل الاول

في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو

اختيار الشيخ والعلامة والمحقق وجمهور المحققين وقال السيد جماعة انه
ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك
بين العموم والخصوص ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع
الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم
الى ان جميع تلك الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما
يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من
اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة
فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم
لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع واجمعين من الالفاظ المدعى
عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان قول القائل رايت الناس كلهم
اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين
مشتركة عند القائل بالاشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيئين تاكيده
بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس ههنا كذا عند التكرير واما بطلان
اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير
الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان
الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل
استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة

قوله وقد سبق مثله في احتجاج السيد على ان الامر مشترك لفظا بين الوجوب والندب لعنى جوابه قوله الثاني يمكن تقريب الدليل الثاني لو كان للعموم والخصوص مشتركا لعلم علم ذلك اما بالعقل او بالنقل الى آخر الدليل فان قلت ذلك نعلم بالدليل الآخر غيرهما قلنا هذا ايضا كذلك قوله والآحاد منه لا يفيد اليقين فانه لا يعتبر اليقين بل يكفي الظن اذ مدار مباحث الالفاظ على الظن قوله ولو كان متواترا فيه بحث اذ يجوز تواتره بالنسبة الى البعض دون قوله لاستوى الكل في ذلك فيجب ان لا يكون فيه خلاف والحال انه قد وقع فيه الخلاف قوله حقيقة في الخصوص اي موضوعة للبعض ما صدق عليه المفهوم لصيغة من غير تعيين اذ ظاهر انها ليست احدا منها موضوعة لخصوص مخصوص بالضرورة قوله ولو كان متواترا لاستوى الكل الى آخره فيه نظر لانه ان اريد لو كان التواتر ايضا مستويا فهو مسلم لجواز ان يكون متواترا بالنسبة الى البعض دون البعض ولا يرد منعه بشق الاحالة على ما حققنا في بحث الحقيقة الشرعية فارجع اليه متدبرا قوله اذ هو خير من الاشتراك فيه نظر لان الجواب يتم بدون هذا التعليل اذ بعد تحقق التبادر في

فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا يفيد اليقين ولو كانت متواترة لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق فتعين عند الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا لا يخ من نظر اما

وثالثا انه اما كاذب او غير مفيد لان عمومه ان كان باقيا لزم الاول والا لزم الثاني لانه لا نزاع في تخصيص بعض العمومات ولم يثبت بذلك ان الخصوص على ان يكون اللفظ حقيقة فيه ورابعا انه يستلزم ان يكون العموم معدوما لا مغلوبا فكان قوله والظاهر يقتضي حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل فاسدا بل وجب

عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص مخصوص فى انها
للعموم على ان ظهور كونها حقيقة فى الاغلب انما يكون عند علم الدليل
على انها حقيقة فى الاول وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما فى التمسك
بمثل هذه الشهرة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم
حيث لا عهد ولا نعرف فى ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا على
هذا ايضا وربما خالف فى ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ
ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد
العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة
وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء
منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه
بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر الثانى صحة الاستثناء منه كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر
الا الذين آمنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان
مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع ~~الافراد~~ مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثانى
بانه مجاز لعدم الاطراد وفى الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه
مبنى على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر فى موضعه
واما الثانى فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف بالكلام

قوله وصحة فيه واما الثاني فلان للنظر آه لما اقام المستدل على المدعى ان المفرد المعرف يجيء للعموم حقيقة وانكر المحشي ذلك وحكم بانه مجاز فيه قال المصنف لا وجه لانكار المحشي ذلك لانه لا نزاع في ان المفرد المعرف قد يفيد الاستغراق حقيقة وانما النزاع في انه منحصر فيه غير مستعمل في غيره حقيقة ام لا فالجواب حينئذ ان الدليل لم يقم على محل النزاع بل على غيره ولك ان تقول لما كان النزاع في المعرف بلام الجنس دون الاستغراق كان غرض المحشي دعوى المجازية في الجنسية دون الاستغراق فجوابه بل الجواب المعنى فليتأمل

العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم والكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شأنها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا وفي قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم في محله فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعمالها في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه حيث قال في اخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن

قوله اذا كان الماء قدر كر لا يخفى انه يمكن ان يقال ان العموم في امثالها يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فحيث توجه الحكم الى نفس وضع اللام لتعيين اللام يدل على ارادة الماهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر المنون فتدبر سلطان ره

قوله ارادة الجميع لا يخفى ان هذا لا يدل على استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة فيه انما يدل على ارادة العموم منه ان الكلام في تجوز كون اللام مستعملا في معنى العموم نعم يحقق هذا المقدار في ضمن العموم من القرينة المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة ولا المجاز بل يجري هذا الكلام في المفرد المنكر ايضا سلطان ره

[illegible]

ثم معلوم

ثمة معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق في المنكر ٩٧

ذلك بالنظر الى الحكمة **أصل** اكثر العلماء على ان جمع المنكر لا يفيد
العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق
عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا امثلا بين
الجموع في صلوحه لكل عدد كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما
ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم
فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها
مرادة وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت
على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة
وجب علينا حمله على الكل وزاد من وافقه من المعاصرين انه ثبت في اطلاق
اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه
على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة
بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فبانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي
فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان
موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا
لكلا الامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب
الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا

قوله اما اولا فبالمعارضة بعد الاحتياج الى بيان الحد ... الاحتياج الى بيان الا ... لان الاقل معلوم الارادة في الجملة ولا يخفى عليك ان ما ذكره الشيخ من حكم الجمع المنكر في العموم نظير ما ذكره المصنف في عموم المفرد المعرف وهذه المعارضة تجري فيه ايضا وذلك بان يقال لو اراد العموم في المفرد المعرف لبينه ولما لم يبينه علم انه ليس بمراد فالفرق بينهما لا يخلو عن اشكال ... منه

قوله وفيه نظر لان هذه القرينة غير مانعة عن ارادة الكل لعدم المنافاة بين ارادة الاقل وارادة الكل ومراد الشيخ من القرينة القرينة المانعة اذ بدونها حمله على الكل باق وهو مناط دليله فان قيل يمكن توجيه النظر بان تعلق الارادة بالاقل غير مقطوع به بل هو مثل الكل في عدم العلم بالتعلق لان تعلقها باعتبار كونه ملحوظا بخصوصه منتف قطعا وباعتبار ملاحظته في ضمن الكل كذلك لانه تابع لتعلقها بالكل وهو غير معلوم فما تعلق الارادة بالاقل ... لا باعتبار هذا وحده ولا باعتبار ذاك وحده بل بالوجه الاعم الاعم معلوم قطعا ...

فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا يخفى هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا
يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة
وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة له على خصوص احدهما ولئن سلمنا
كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب التوقف على ما هو التحقيق من
ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها
لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغة
الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند
الاطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على
انه حقيقة في الزايد دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج
المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول
الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم
مستمعون خطابا لموسى وهرون واطلق ضمير جمع المخاطبين على الاثنين
الثالث قوله الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق
انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة
فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن
الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا
على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع فان

شئ اذ الخلاف في صيغة المجموع لا في جميع

اصل

ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر من زمان الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد تعين انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي صلعم وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم وامثال

الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل اخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

مبحث التخصيص

الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص اصل

اختلف القول في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الى ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلاثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة مدلوله واحتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن

موضوعاً الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعـ ١٠١
وانا له لحافظون والمراد هو الله تعـ وحده الرابع قوله تعـ الذين قال
لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان
مستهجناً لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت
القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا
اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز
والجواب عن الاول المنع من علم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من
الاقل هكذا اجاب العلامة قدس سره في النهاية وفيه نظر لان اقربية
الاكثر الى الجميع يقتضي رجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة
الاقل كما هو المدعى والتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على
ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق ومستمعه ولا بد في جواز
مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لاجرم كان الحكم مختصاً باستعماله
في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد
بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون
وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على
ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب

قوله
اقرب الى
الجميع من الاكثر
يمكن ان يقال ليس
ذلك لان ارادة الاقل قد
عارضه فسقط الاستدلال
ان اليقين يسقط عند ارادة العموم
فكذا عند ارادة ما يقوم مقامه عن ارادة
لانا نقول سقوط الاثر عند ارادة الحقيقة
لا يقتضي سقوطه عند ارادة المجاز الصالح
قوله لا امتناع ارادة الاقل لا يقال اذا كانت
ارادة الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل مرجوحة
لوجوب حمل اللفظ على الاحتمال
الراجح فانا نقول
الراجح انه
المسلم ان استعمال العام في الاقل مرجوح
مع قرينة مخصصة به واما ما ذكرت انه يدل على امتناع
ارادته عند عدم تلك القرينة ولا نزاع فيه

فان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف

وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في

مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني ليس كذلك فظهر انه

ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني

الاشتراك في صفة العموم وهي هاهنا الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ

العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق المشابهة

المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع

يقرب اه وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل التخصيص

وهو مما يعد في اللغة لغوا وينكر عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه

لا نسلم انه ليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به

من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك

استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع

انه على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في

العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل المعهود والمعهود غير عام

وقد يتوقف في هذا العهد بثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد

الامر عندنا سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد

من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق لكلمة هو

الذهنى اعنى الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يؤكل ويشرب هو مقدار ما
معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهنى الذى هو قسم
من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه
من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام
العهد الخارجى على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك
لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه
عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك
ليس من تخصيص العموم فى شئ فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين
ما قيل فى الجمع وان قل ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع
حقيقة فى الثلثة او فى الاثنين والجواب ان الكلام فى اقل مرتبة
يخصص اليها العام لا فى اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث
هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر
فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر **اصل** واذا خص العام واريد
به الباقى فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة وقد
قواليه كثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة
ان كان الباقى غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا
فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل

فيما عداه بل هو المشهور من انه لا
فائدة بالفصل لانا نقول لا نزم
من جواز استعمال ليس بعام كالجمع
المنكر فى الاثنين او الثلثة جواز استعمال
ما هو عام فيهما بل الحق عند المحققين ان
الجمع باعتبار الاجزاء دون الجزئيات
فلا فرق حينئذ بين
عمومه وعموم
المفرد تد
فتامل

بنفسه

١٠٤ بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل

فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل ههنا

للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض

لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما

واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب

ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا

فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان

انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي

قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع بها احتج القائل بانه حقيقة مطلقا بامرين

احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على

ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم

اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول

ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله

وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم

تناوله للغير وتناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه

ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي

حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث

انه مستعمل في المعنى الذي في ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي ولا يبقى حقيقة والقول بانه كان مثنا ولا له حقيقة مجردة عنا اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من التبنوا الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظ لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع ولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشا الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال

حجة القائل بالحقيقة ان خص بغير المستقل

١٠٦

المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط

واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون

للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس وللعهد مجازا ولكان نحو الف

سنة الا خمسين عاما وللوازم لثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا

واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل

واحد من المذكورات يقيد بقيد وهو كالجزء له وقد صار بواسطته

لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت

اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم و

الجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب وواو

مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم

وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى

واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف

واللام للقيد والحكم بكون الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير

تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل

الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور

الثلث يتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين

المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي

الباقي من لفظ العام غير مسلم بل المفروض ارادة الباقي
في الحكم كذا قيل ميرزا

من لفظ

من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاستاذ وح فكيف يلزم من كونه مجازا ١٠٧

كون هذه مجازات اصل الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية

في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مط ولا اعرف في ذلك من الاصحاب

مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من

انكر حجيته مط ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى

منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة

بنا الى التعرض لما فيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف و

السقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على

الرأيين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه

ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غير من

وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة

وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية مط

بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته

من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ

مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه

بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن

هذا يظهر حجة المفصل فان المجاز به عنده انما يتحقق في المنفصل لما

على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهراً
وما لا يكون حجة والجواب عن الاول ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات
متساوية ولا دليل على تعين احدها اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد
الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق
وما ذكرناه من الدليل بعينه ايضاً لافادة كون التخصيص قرينة ظاهرة
في ارادته مضافاً الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم
بتقريب ما عرفت في بيان افادة المفرد المعرف للعموم المفروض انتفاء الدلالة على
المراد ههنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط
ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان
لم يكن المحتج بها ممن يجوز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل
الجمع ح مقطوعاً به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في
الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق
وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في
اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه
والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل
على ما بقي **اصل** ذهب العلامة ره في التهذيب الى جواز الاستدلال
بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية

في جواز استدلال بالعام قبل التخصص

عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيه اٰمن القولين عن بعض من العامة
وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقول بعضهم ان النزاع في
جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة
في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل
بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث
فقال الاكثر يكفي بحيث يبلغ معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي
ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين
لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل
وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين
الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد
ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث
العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد
اذا عرفت هذا فالاقوى عندنا انه لا يجوز المبادرة الى الحكم قبل البحث
عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب
ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض حتما الا راجحا فانه في الحقيقة
جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية

لا يكفي ان اعتقاد القطع بكون العموم مرادا مع احتمال التخصيص ممتنع سيما مع رجحانه والقول بوجوب الاعتقاد الظني مع عدم البحث عنه قول جزما انه الا على وجه بعيد مآلا وجه له لانه ان اراد انه يجب اعتقاد الابد لا عن دليل فظاهر البطلان وان اراد انه يجب تحصيل الاعتقاد بالبحث عن الدليل فظاهر ايضا ان البحث عن كون العموم مرادا لا يمكن الا بالبحث عن وجود المخصص وعدمه فرجع الكلام بالاخرة الى قول المصنف الا انه حصل التشاغر بين اجزاء الكلام وضاع قيد قبل وقت العمل ان اراد به الوجوب الشرطي اي انه شرط للعمل وان اراد به غيره فظاهر ايضا اذ لا دليل على وجوب ذلك البحث في نفسه ثم التعبير عنه بوجوب الاعتقاد بالعموم غير صحيح اذ ربما لم يؤد البحث الى ذلك الاعتقاد اصلا وان اراد به ان صيغة العموم قبل ظهور المخصص يغني عن الدليل على ارادة العموم فيجب اعتقاد عمومه مع ظهور المنع عليه توجه انه لو كان موجبا للظن بالعموم ترتب الاعتقاد عليه فلا معنى لوجوبه

دلالتها في التخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام
الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقفه يحتج
اهل الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط
القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو
لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر
العمومات واحتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في
التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة
ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود
في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا
والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود
ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره في
التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فيه والجواب
الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما
عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن
المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق
واحتج مشترطو القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع
على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة

البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه
اصلا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد
ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين عنى ام العلم
عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند كثرة بحث المجتهدين فانه كثيرا
ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد
ما يرجع به عن حكمه وهو ظ

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده
الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به
اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء
ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن
نجري على منهجهم هنا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه
الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء
المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وخصه بعضهم
بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ رض وقال اخرون انه ظاهر
في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي
الامرين وقال السيد المرتضى ره انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور
القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان

الاخيرة مخصوصة على كل حال ثم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء
في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين
حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله
الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب وليس
ببعيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما
عري عن القرينة والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من
الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو
حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله
المرتضى ره وان كانا موافقين في المعنى له ولولا تصريحه بلفظ
الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه فانه
قال والذي ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه
الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال
ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او
امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ
هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك
من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص
على كل تقدير غاية ما يجوز ان يقال هناك انه لا يعلم كونها

مراد بخصوصها او في جملة الجميع فهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما

هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها

ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه

المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور

المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا

او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص

التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر

لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية

فان عين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال

بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و

الموضوع له ايضا عاما وان لم يعين اللفظ او الالفاظ بازائه بل بازاء خصوصيات

الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك

المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما

لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من هذه

المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام

به مدلوله وصيغة مفعول لمن وقع عليه فعموم الوضع والموضوع له

في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كالاسماء الاشارة فلفظ هذا

مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور
الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا
المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا
بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد
واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة فلو كان
موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا في الكلام الباقي ومن
هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو
نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعة
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء
معين بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما الافعال التامة
فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس
الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكان
لفظ من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك
لفظ ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت
عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح
اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الاخراج اما الحروف منها فظاهر واما الفعل فلان

لما لم يكن وضع الفعل

الاخراج

الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها
عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم
ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى
لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الادات اعني
بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما
مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاى الامرين اريد من الاستثناء كان
استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره
فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة
وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في الاشتراك
لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج للفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين
المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية فحيث يطلق يدل على تلك المسميات
اذ كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة
بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن
حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة البعض
اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين منها
وكونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة
باعتبار معنى والى الجميع باعتبار معنى اخر في حكمه حكم المشترك وقد

انفصح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفرد ان كان غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا عاما متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه

حجة الاشتراك

واحتج المرتضى ره بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والقاصدين الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انها متجوز بها في احدهما انه حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمل اهل اللغة استثناء يعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خصصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقيب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى

واحد منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شئ منهما وقد نظرنا
فى كل شئ يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب
ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه
من الجملتين من غير تجاوزها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على كل واحد من
الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شئ منهما الا بدلالة الرابع ان القائل
اذا قال ضربت غلمانى واكرمت جيرانى واخرجت ذكرنى قائما او قال صباحا
او مساء او فى مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او المكان ان يكون
العامل فيه والمتعلق به جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به
هو ما اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره
الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب فى الاستثناء والحال و
الظروف الزمانية والمكانية فضلة فى الكلام ياتى بعد تمامه واستقلاله
قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل
فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا
من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين
من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذى تعقبه الحال او الظرف
هو العامل دون ما تقدمه انما يعلم فى بعض المواضع ان لكل عامل
بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك

على اختصاصه بالجملة التى تليه دون ما تقدمها فهو منع على عدم القطع

فلا يمتنع الامرين ان لكل واحد منهما يستقل بنفسه

قوله
بدليل غير
الظاهر اى بدليل
خارج من ظاهر الكلام
ومفهومه لان ظاهر الكلام
لا يابى من الامرين بل يحتملهما
على السواء فكيف يكون دليلا قاطعا
على احدهما وفيه ان الاصل الظاهر
الكلام العموم الشامل للاحتمالين لعدم
دليل تخصيص الكلام باحد الاحتمالين ولا يكفى
ما فيه من التخلف فان الاحتمال كان بالنسبة الى
اصل الكلام ولم يتغير ولم يكن هناك البعد
ظاهر على العموم حتى يتغير بمعارضة
فتامل ملا محمد

٢١٨ بل المقتضي بحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه
موضوعا بالوضع العام ولعله معرفتهما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف
او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه
انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه
موضوعا بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما
عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلنا
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك
بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع مطلقا وجوه ستة
احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع
عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان قوله تعالى في اية
القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف
يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن
عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان
الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك
ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا
يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع

بينهما ان كل منهما استثناء غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح ٢١٩
للرجوع الى كل واحد من الجمل والحكم بالولوية البعض تحكم فيجب عوده
الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها للبعض اولى من الغير تناولت
الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما
استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة
من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحد منها
اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم
الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك
ذكر التوبة مثلا مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق
الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم
يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه
فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض
يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم
في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في
اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشيئة
عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض

في ان الاستثناء يعود الى الجميع وهذا لا يجوز عند
الاكثر على ان المؤول والمؤول به لا يجب اشتراكهما
في جميع الاحكام ملا صالح رحمه الله

١٢٠

حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد
يذكر المشيئة في الماضي ويقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما
ادخلت المشيئة في الماضي في كل هذا الموضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي
لا لغير ذلك فان قيل كيف تقضي تعقيب المشيئة اكثر من جملة وقوف حكم
الجميع ولا يحتمل التعلق بالاخيرة فقد قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك
لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم
الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما
يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا
يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل
لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا
المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر
فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت
رجالا كان كلامه صالحا لارادة البعض والسود والطوال والقصار
ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له وعن
الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون في تذكر ما يدل
على مرادهم في آخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك
يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم

بالاختصاص وعدمه وعن الشارح ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ
منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق
والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه في الكلام مما لا يصح لا لصيرورتها
ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن المحل
المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل
لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة
الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في ما في الجمل سالما عن المعارض
وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة
خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله
بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد
فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره
لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق
العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك
ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة فلم يجز تخصيص غيرها
ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل
جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد
الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب

قوله
لوجب فيه
فيه ان غايتها
يلزم من جواز التعلق
بعد الاستقلال بالغير جواز
التعلق المستقل بنفسه لا وجوبه
اللهم الا ان يقال ان فائدة وجوب
ضمير بجوازه قوله ان من حق العموم
فيه بعد الايراد بانه لا يثبت الوضع
بمثل الاول انه راجع الى الدليل الاول
لو ابد بالضرورة رفع محذور الهذرية
وان الثاني لو اريد عدم
استقلال [illegible]

وحدنى اعراب واحد لنص سيبويه عليه قوله جمة ولئلا يجتمع المؤثران
المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف فى ان الاستثناء
عن الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم فاذا قال القائل ضربت
غلمانى الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التى يليه دون
ما تقدمها فكذا فى غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم
انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما
لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت
يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية
حائلة بين الاستثنا وبين الاولى فيكون مانعة من تعلقه بها والجواب
عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثنا للاصل انه موجب للتجوز فى
لفظ العام او الاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم
الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثنا
اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاستثناء كما
هو راى محققى المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى
منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقى فله اسمان مفرد ومركب
واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقى منه بعد الاستثنا
مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان

الحكم

الحكم له يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة لحجب الحقيقة وقوله ١٢٣

ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية

هذه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة

مما لا بد منه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثنا

بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل حينئذ بالاصل بدفع

محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان رفع الهذرية لو صلح

بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثنا وان انفصل في النطق

عرفا وانقطع من المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا والبداهة

تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام

ارادة العموم والاستثنا مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة وبعضنا كلها

هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع على ان المتكلم

ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي

وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق

الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدق اللفظ بمجرده مقتضيا

للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا

له ووجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ايضا ولا مجال معه لدفع

محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها

وبين القرينة فلا بد من مرجح وهو القرينة اذ لو جعل

كل واحدة من تلك الجمل ظاهرها صارت القرينة

هذا بالجملة بخلاف العكس فوجب حمل واحدة منها

مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لم يرد البعض عن الظاهر ان
يأتي ببدله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ
منه لا يتنجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما
كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع
بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل
الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا
للزوم على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي
بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة
في شيء وان قد عرض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالندب في صيغة
الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة
عن القرائن تدل على الندب في ذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا
امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة
في التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ
فيه وفاقا في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه
حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به بين القولين حيث ان
الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما
هو في الحمل على الوجوب فهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في

الندب وعند بعض الاصوليين القول بالاشتراك فرق الوقف انما هو بالنظر
الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه ومنه ذلك
ينافى الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا
فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان
الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك فى قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم
نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضوع اللفظ
ولا عادلا فى حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما
ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقى
متجوزا ومتعديا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما
علمت من عموم الوضع فى المفردات وانتفاء الدليل فى كلامهم
الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على
انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها فى الاخراج من الجميع لتوقفه على
وجود العلاقة وفى تحققها نظر وقد مر ان علاقة الكل والجزء بالنسبة
الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ليست على اطلاقها
بل لها شرائط وهى ههنا مفقودة والجواب عن الثانى ان حصول
الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضى عدم القطع بالتعلق
بغيرها ونحن نقول بان العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل لا واجب

١٢٦ واما قوله لو جاز مع فادته واستقلاله الى اخره فظ البطلان لان ما يستقل
بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا
بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة
ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة في
جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر
من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في
ذلك كما ذهبنا اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي انه لا
يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على
ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة
على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل
عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن
نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نمنع
عدم الاضمار قوله يلزم ذلك ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في
المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله
ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها معنى
الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم معنى المقتضي ولكونها نائبة عن

استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز
اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانه لم ينقلوا الحجة يعتد بها وانما ذكر
نجم الائمة رض انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظ وقد جوزوا
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك و
انما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا يجوز فيه مع انه قد عورض
قال الواضع جعل الرفع للفاعل والنصب للمفعول
بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه
بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كما عطاني
واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان
في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض
محققي المتأخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى
توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم
كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على ذلك تجوزه من
حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ الواحد بامرين متضادين نحو هذا
حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فاضمر اما في كل واحد منهما
بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك
والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما على المبتداء
وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي عن الضمير

١٢٨

واستقلالها فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب
ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد ذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة
هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه
هنا يخالف ما نقل عنه ثمه من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم
ايضا نجم الائمة رض عن الخليل ونقل عن سيبويه القول بان العامل في
الصفة هو العامل في الموصوف وانتصاه والجواب عن الخامس ان الاستثنا
عن الاستثنا انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدم لان تعليقه
بالامرين يقتضي لغاوته وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك
عندك عشرة دراهم الا درهمين رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا
من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى
مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل
ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو
الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه
راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد ذلك ما
وعن السادس بالمنع من انه لم ينقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه
منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة
الجملة الثانية بين الاستثنا وبين الاولى فانه مصادرة اذا

عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثنا من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثنا خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثنا الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها عن المزيف

اصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ ان ذلك هو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ايضا وله امثلة منها قوله تعالى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ثم قال وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والباينات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب عندي لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع كان مسلوكا به على سبيل الاستخدام فان من نوع علم البديع ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره

فاذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما تناوله هل يكون تخصيصا له

وفيه اي مذهب التوقف

قوله والاظهر ضعفه قال بعض المحققين وضع الضمير على ان يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له فان اريد به المعنى الحقيقى للمرجع فهو حقيقة وان اريد به المعنى المجازى فهو مجاز لان الضمير بمنزلة الجزء فحكمه حكمه وقال بعضهم وضعه على ان يراد به ما اريد بمرجعه فاذا كان الضمير موافقا للمرجع فى المراد فهو حقيقة والا فهو مجاز اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا السؤال منعا فالسند مستفهم وان جعلناه معارضة فالجواب مستظهر تامل ح قوله بل يتجوز بالضمير عنه لا يخفى ان التجوز فى الضمير انما هو بالتخصيص لا نوع اخر من المجاز فالتعارض وقع بين التخصيصين لا بين التخصيص والمجاز فلا ترجيح [illegible] قوله كان كذا قيل واشتهر ان الضمير ليس من الفاظ العموم التى يكون مخصصا به غير متجاوز الى الخصوص بل هو مشترك معنوى ظ على انه التجوز عن العموم او شبيه بالمشترك اللفظى بين العموم والخصوص على خلاف الرأيين والتخصيص الذى [illegible]

المعنى المجازى وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقى لها واريد من ضميره المعنى المجازى اعنى الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد فى الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعنى المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضى مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثانى متعددا قلت هذا مبنى على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما اريد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز فى المضمر هنا على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف الظاهر من المرجع فاذا اريد بالعام المخصوص لم يكن الضمير عاما فيلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير فى الاية ح وبعولة بعضهن وكذا فى نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعيف ظ بعد ما قررنا اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص

الضمير مع بقاء عمومه ما هو يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه ثم نظر
والجواب منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام
شائع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم
يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا
يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما
عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل
اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا
للتجوز في لفظ العام فلا بد كالفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاصه
التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح
لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب التوقف **اصل** لا ريب في
جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم
المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي
عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص
انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام
على خصوص ذلك الخاص وترجيح الاقوى ظاهر وليس الامر هاهنا
كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا

فلا يصلح للمعارضة وح لا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام
بالنسبة الى خصوصية الخاص قوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل
التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة
العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات

اصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظ
ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مط
وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم
انكاره مط وهو مذهب السيد ره فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا
ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن
الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا
كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل كان سواء قطعيا
ام ظنيا واليه يميل المحقق لكنه بناء على منع كون الخبر الواحد دليلا على
الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه
دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به لنا انهما
دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل
الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا
للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا

يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز

النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع

من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز

التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص

وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة

لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا

فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير اخر هو

ان عام الكتاب ان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر و

ان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان

الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص

اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي

فلتباطل حجة المفصلين بان الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارض الا ان

يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على

تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل

لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهما دون المتصل فالقطعي يترك

بالظني اذا ضعفه بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا الا ان نسبته الى جميع مراتب

بقاء التجوز بالجوز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب
بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافي قطعية
المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما ذكرنا
فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتباره
جمعا بين الدليلين وفي اعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من
الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق هنا فتعلم مما نذكره في محله من بحث
الاخبار ان شاء الله تعالى **خاتمة** في بناء العام على الخاص اذا ورد
عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما
مقترنين اولا والثاني اما المتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة
الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف يؤيد
بعينه الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله يبني على جواز تاخير بيان
العام فمن جوز جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق وغير المجوزين
بين قائل بان يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت
العمل وبين راد له وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسيأتي
تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبني عليه
ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم ان يكون ناسخا

للخاص وح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح
ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغا
الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده
ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته
وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى
بالترجيح ومما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخر عن وقت العمل
بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان وليس التخصيص في الاعيان
العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظ لان نرجحوا النسخ
بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك
في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساوات كيف وقد بلغ التخصيص
في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر فجعل
بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا
المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على
الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال
لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا
لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان
له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي

فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوص يمنع من تخصيص بعضها لما فيه
من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص
ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان
النسخ رفع والتخصيص دفع لما هو مانع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني
بانه استبعاد محض اذ لا يمنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد
بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ
علله بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند
ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما
يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب عن
هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير
سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد كان هنا للاحتجاج
على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في
التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص
ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان
الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور
العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين

او ظنيين والعام ظنيا والخاص قطعيا وجب تقديم الخاص على العام لتردده
بين ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا و
على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ
بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ
معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق
مع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل
على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ
ح لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول
ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل و
ذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فنتمسك في نفيه بالاصل و
يلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمنا
رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص
هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخير
الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان
عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث

لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن
البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا
فيختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص عن هذا الشوب وح
فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين
ما ذكره من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم
على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت
العبارة عن تأديته لا عن سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان
اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر
ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور
في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر
احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تأخيره وهذا
لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور
لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما
عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت عنه
كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير
والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء و

قوله انما هو في العدول عنه لا اليه تفريع على المقدم ومتحد له اي اذا كان التخصيص مقدما على النسخ عند التردد بينهما ولا [illegible] الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان الاشتراط انما هو في العدول عن التخصيص الى النسخ لا من النسخ الى التخصيص [illegible] قوله لانا نقول [illegible] ان الشرط انما هو للنسخ دون التخصيص بل التخصيص واجب المصير اليه عند عدم العلم بحصول المانع عنه ومن البين انه مع جهل التاريخ لا يعلم حصول المانع ففيه منع لقول المعارض احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل فاندفع ما اورده سلطان المحققين من ان هذا الجواب عدول عن الجواب المذكور [illegible] فلا ينفع في تصحيحه بل انه فهو جواب اخر

والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هيهنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل

المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مومنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من جهة ومقيد من جهة والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاول اصل

الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جاهلا واهن هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان تقول ان ظاهرت

فاعتق رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر
وان كان الظهار والملك مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما
ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عارفا وح فاما ان يتحد
موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه
اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على
المقيد اجماعا نقله في نهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له
تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان
الاول حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق و
العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد
بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري
وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان نرجح
بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي
الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض
المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار

الى بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله
ح على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه
على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا
على الحكم مبتدءا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى
واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من
المطلق كرقبة مثلا اى فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه
على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض
المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص فيسمى
تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان
للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذلك المقيد المتاخر خلافا للذاهب الى
كونه ناسخا مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد
بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية
اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما
يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هاهنا المقيد فيجب حصول الدلالة
والفهم بعده لا قبله وما ذكره توهم انما يتم لو وجب حصولها قبل وليس
الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد
موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار

قوله وقد اخذه بعضهم دليلا استدل الحاجبي وبعض متاخري اصحابنا اولا بما مر من غير تعرض للاشكال وجعلوا ثانيا ما ذكره العلامة في الجواب عنه دليلا مستقلا على حمل المطلق على المقيد وهو كما ترى غير سديد لان الدليل الاول لا يتم الا بدون ضم الثاني اليه والا لورد الاشكال عليه قوله ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة اراد بالتخصيص هنا المعنى اللغوي

ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في شرح التلخيص
فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كالاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا
لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى
انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه
مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير

اصل المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا
يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده
بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار
المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل
وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير
حيث تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته
لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما
وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان
مع الجهل به يوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فههنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى

وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهى قوله تعـ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشىء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدى فى الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدى وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدى وانما كتب ببعضها وقال ليس يجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج بعض العترة على القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا فى الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذى ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل هما مشتركان

فى بنادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان
استعمال البد فى الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا
يقتضى الاجمال بل لابد من كونه ظاهرا فى الكل بحيث لا يسبق احدهما
بخصوصه الى الفهم والوقوع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا
ان القطع ظاهر فى الابانة الثانية عد جماعة فى المجمل نحو قوله
لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل لا نكاح الا بولى مما ينفى فيه الفعل ظاهرا مطلقا
وقيل ان كان الفعل المنفى شرعيا كما فى الامثلة المذكورة ولغويا
ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل
والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية
فى الصحيح من هذه الافعال كان معنا لا صلوة صحيحة ولا صياما صحيحا ونفى
المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فيتعين
الارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر
وقد علم ان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة
والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان
متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفى
الصحة دون الكمال لانه ما لا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل

فكان

نكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال

لا يق هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه

وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كا

لعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف

فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما

ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو

باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب

يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عنده

لا مجمل الا انه ظاهر عنده في كل شيء ولو تنزلنا الى التسليم تردده

بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته

الى نفي الذات بجملة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن لفوات

شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال

كذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظ واما اذا

كان له حكمان الفضيلة والاجزا فليس احدهما اولى من الاخر

فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده المسألة الثالثة اكثر الناس

على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت

عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرا

فيه انه لا اجمال في التحريم المضاف

البهائم احلت لكم بهيمة الانعام وانما حللنا كل ... واليوم احل لكم الطيبات الى غير ذلك وكذا في الوجوب والندب المضافين اليها

كلام

كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل
المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في
الملبوس والوطي في الموطوئة فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او
الحرير او الامهات فهم من ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة
ثم فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار
فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية
شئ منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال
والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت
من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله اصل المبين
نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه مثل والله بكل شئ
عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى
ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس
خلاف في الفعل ضعيف لا يعبا به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول
صلى الله عليه وآله وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى آخر
الآية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في
اظهر الوجهين وكقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار

الزكوة

الزكوة المامور باتيانها والفعل من الرسول كصلوته فانها بيان لقوله

واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله ولله على الناس حج البيت

ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله

صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واخرى بالدليل العقلي

كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم

يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم تاخيره

عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل

في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب

الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل

المرتضى ره فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه

الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان ظاهره

محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع

الى وجوه الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية

عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا اخر هو جواز

تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره

كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي

بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد

وهذا الحكم سينبئ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد لم يتعرض

له فى اصل البحث وانما ذكره فى اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه

يحسن منه تاخير بيان متنفل المامور به والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب

وان كان اراد بالخطاب الحجب بعيد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد

وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه

من البعد المخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه

فى مباحث النسخ عد شرطا من غير توقف ولا اشكال وجعل كغيره وجها

للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه

من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلى

او غيره بحيث يعد ان وجهين فى المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع

لكل ماله ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالى فمدفوع بان

كلام السيد فى الاحتجاج يعرب عن الموافقة فى كلا الوجهين وستراه

وكان العلامة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذى

يقوى فى نفسى هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى

ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما يستمعه وستبين ضعفه ولا

يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف و

توطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب

الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حجة المانعين على
عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان
يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد منهما والجواب
منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف
المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع و
بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان
غير المجمل ايض فتعلم حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى رض
على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعرض فيه
مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا انه هنا وجه
قبيح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى مشتبهة
صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد
وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت
بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره واسلمها اليك
عند توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك وفيه ايضا
فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير قدرة المكلف
على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا
على ما يوجبه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه

فى الاحتجاج على منع تاخير بيان العام المخصوص

فى الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج
على الثانى اعنى منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام
لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريدها من غير ان يدل فى حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال
فى قبح ذلك والعلة فى قبحه انه خطاب يريد به غير ما وضع له من غير دلالة
قال والذى يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا
وهو يريد التهديد والوعيد ولا يقول اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب
الشديد الذى جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان تقول رايت حمارا
وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت
الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من
دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد
به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة فاراد به قدرا مخصوصا فلم يرد به الا ما اللفظ
حقيقة فيه موضوع له وكذلك اذا قال له عندى شئ فانما استعمل اللفظ
الموضوع فى اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل اللفظ
العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه
دليل الثانى ان جواز التاخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دل على الشئ

بخلاف ما هو

بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب
به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص وذلك لا يكون لانه يقتضي كونه دالا
بما لا دلالة فيه او ان يكون قد دل على العموم فقد دل على خلاف مراده لان
مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه
دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة
اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل للشيء يرجع اليه وذلك
قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي
يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب
الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره
من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام
الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه
ان يكون مخصوصا ويتبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة
شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا
ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل
دليل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده
للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما
العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم

او يدل على الخصوص فيحمل عليه هذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم
وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اتم
الوجوه هذا جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه نقلناه
بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما
عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما عرفت
بان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى ينعدم من الموقت ما
يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو
قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم ولاح فلا بد من كون
لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه يعلم ان
المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي هو حقيقة في
غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا
التجأ بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكينا
عن العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور
لكن السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة
وجعله وجها للرد على من منع تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا
على انه يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ
فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا

وأراد بذلك غاية معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية وان قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا الا حاجة الى بيان ما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحالة الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم ما تعتمدون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ في دفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا منتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذا عبارته بعينها وانما نقلناها

الطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه نحن نعيد عليه كلامه هيهنا ونقض اسنادا له بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين الى تنبيه التقريب فان مواضع الاشتباه على نزارتها لا تكاد تخفى على المتأمل طريق تغييرها وسوقها بحيث تنتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير معنى الموضوع له الى القرينة عند وقت الحاجة فاما تأخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا انه لا نزاع في جواز تأخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوه اذا قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل انا تمسكنا

واما ثانيا فبالحل

انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم
السامع مع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا
عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد المحقق والعلامة وغيرهم من محققي
العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع
ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع
للعام مجردا عن القرينة حينئذ يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مراده
فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد
التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها لابد ان
يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز
الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع
المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين
من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث
قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل
ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول
ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من
الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في
الجملة انه تمثل بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول

التخصيص لكن بعد الفحص لما لم يطلع على المخصص لعدم وجوده يلزم اغراؤه الى العموم بخلاف ما اذا وجد المخصص في الواقع ولم يسمع فانه بعد تجويزه وتفحصه يطلع عليه فلا يلزم اغراؤه فيه ايضا وان كان لا يلزم الاغراء اولا بالامر في الموضعين فتدبر فيه سلمكم

من جوّز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول
بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا اخر البيان
فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان
يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا وطويلا
مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق
الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا
الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة
المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم
بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم
اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي
لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر
لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا
كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان
الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول وهذا كلام وليت
شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت
اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا
في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فالذي يجب ان يفهمه

المكلف

المكلف من الشارع قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف
عن اعتقاد احد الامرين بعينه و يعتقد انه يحتمل العموم ان لم يظهر له
المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلنا من جواز تاخير البيان
فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك
وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك الزمان هو
مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد بها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز فيه
وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى
من البين وانما يستقبح الخلو من الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك
في موضع النزاع وبقي الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح
تاخير القرينة عن حال الخطاب مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة
فانه يقال عليه لا تتم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع
موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع
الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت
الحاجة في الوجه الاول وهي الاحتياج عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب
فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع
مقارنته قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة هنا انما هو باعتبار

عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه الثاني
ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان فرضه مفادا
للخطاب سلمناه ولا يجديه نفعا والوجه الثالث ليس من محل النزاع في
شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب
اقتران القرينة فيها بالخطاب قضاء العرف بذلك فيها ظ ايضا مع
ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها
يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج
وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتاخير
يكون قد دل على الشيء بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ
قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم
لانه هو المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فم ولا ينفعكم قوله
فاذا خاطب به مط لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل
به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي نصبها على ذلك بحيث لا
يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة
مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز راسا اذ من المعلوم
ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة
ليس بموثر في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه ينقطع

الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور مراد
المتكلم يلزم الكذب بتفسير مطابقته مع انهما كالاول
فما ذكره لا حاصل له فتم اقول هذا الايراد لا دفع
له الا بتكلف وهو ان تجريد ما اريد به خلاف الظ
عن الاخبار عن القرينة لا يصيره كذبا على تقديره
بعدم المطابقة الاعتقاد بالنظر الى قانون اللغة
فانه يقتضي ان يكون مقصود المتكلم هو الظ عند
انتفاء قرينة خلافه فالمفهوم الظ من الكلام
ح مطابق الاعتقاد بحسب القانون او يقال
مقصود المصنف ان تجريد الاخبار عن القرينة
يصيره كذبا على التحقيق المذكور لا على تفسيره بعدم
المطابقة للخارج مع الاعتقاد وبعدمها كما هو
مذهب الجاحظ لان الكذب ح غير متحقق لا
حتمال ان يكون المتكلم معتقدا للمطابقة او لا يكون
له اعتقاد اصلا او يقال مقصوده ان تجريد بعض الاخبار
يصيره كذبا على التحقيق المذكور وهو ما يجوز فيه قصد المطلق
وقصد خلافه جميعا كما في قولنا فلان طويل النجاد
فانه اذا قصدهما المتكلم ولم يتحقق الظ في الخارج كان
تجريده عن القرينة مقتضيا لكذبه بالنظر الى الظ
على التحقيق المذكور لا على تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد
لانه مطابق له

في اي محل يقتضيه فان جعلتم ذلك المحل وقت الخطاب
فكون التجرد مقتضيا ح مم لانه المدعى وان كان
ذلك المحل بين الخطاب وبين وقت الحاجة
فكون التجرد مقتضيا للاستغراق مسلم ولكن
لكن لا ينفعكم لان اقتضاءه على سبيل الاحتمال
لجواز ارادة الخصوص واحد منهما محتمل لا دلالة له
على خصوص احدهما بل المخاطب يدل به على
الخصوص مع ضم القرينة التي ينصبها وقت
الحاجة على العموم بدونها وما كان المحصل
هذا الجواب قبل وقت الحاجة ولا يستقر

بامكان عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة ١٥٩
والا فعلى المجاز واى بعد فى هذا التأثير وانتم تقولون بمثله فى زمان
الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد
فما لم ينقطع لا يحكم السامع بالحكم بارادة شئ من اللفظ وعند انتهائه
يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان
الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضى زمان واختلاف الزمان بالطول
والقصر لا يجوز انكار اصل التأثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك لان
قبل وقت الحاجة لظهور منع فيما بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه
بعد كما يقوله فى وقت الخطاب فيجئ الاحتمال المنافى لقيام الدلالة
من قبل وينتفى فتحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما
يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجوز التأخير الا
فيما يتضمن التكليف اعنى الانشاء لانه الذى يعقل فيه وقت الحاجة واما
ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه
واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة
فى الخطاب بالمجمل يقتضى مثله فى العام اذ غايته ان يصير مجملا فى المعنيين
وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم مما ذكره
من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت

في بيان جواب الثالث

الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة وبدونها يكون العموم واهل التوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال

المطلب الخامس

في الاجماع الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية قولا كان او فعلا وقوعه والعلم به حجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال واحال آخرون العلم به بعد تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجج ركيكة واهية وهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها كثير فائدة نحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما هو مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم

قوله يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية قد عرض عليه الحد بانه يشعر بالاتفاق من لدن بعثة النبي الى يوم القيمة فيخرج الاتحاد في عصر واحد من الاعصار من الحد مع انه اجماع اتفاقا ودفع بان المتبادر عند المشرعة الاتفاق في عصر من الاعصار منه

حافظ الشرع يجب الرجوع الى قوله فيه ومتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطأ مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين واكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن

المجتهدين او صار فرقتين في احدهما مجهول النسب دون الاخرى كان قول الاولى حجة لدخول المعصوم في الثانية وفيه انه علم دخول قول المعصوم للعلم بعينه فهو خارج عن محل النزاع وان علم ذلك من اطلاق جهالة النسب فقد عرفت ان جهالة النسب لا يفيد ذلك بعدما احطت خبرا بما ذكرنا علمت ان المعصوم [illegible] بقول احدهما وان لم نعلمها بعينها لانه [illegible] كما يجب عليه ردهم لو اتفقوا على جنس الخطاء اعني خطاء معين كذلك يجب عليه ردهم لو اتفقوا على جنس الخطاء فمتى لم يرد علمنا ان اول احدهما فهذ المركب بل على دخول قوله في احدهما من غير تعيين فليتأمل ح

هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل
الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة
من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير
قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره
في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع
بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع و
ان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا
لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرر في
الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء
الدليل على حجيته مثله كما ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى
الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه في الفساد
تاويل الخلاف فانا نراه في موضع لا يكاد يناله يد التاويل وبالجملة
فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار و
لعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى الحق
امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما
ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف

فيه ان من قال بحجية الشهرة اجماع

وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر وآحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارن لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله اذ نعلم علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار الثابتة قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم نعلم لهم مخالفا

اراد بهذه المعرفة الابتدائية بقرينة قوله حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل والمقصود ان معرفة حصول الاجماع ابتداء اي بلا توسط نقل انما توجدون في زمان الصحابة لا في زماننا و العلامة لما حمل المعرفة على الاطلاق وزعم ان المقصود تخصيصها مطلقا سواء كانت ابتدائية او نقلية بعصر الصحابة اورد عليه بان المعرفة النقلية توجد في زماننا ايضا كما يشعر به قوله ونعلم اتفاق الامة علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار وما ظهر جواب المصنف تخصيص المعرفة بالمعرفة الابتدائية وتوضيحه ان هذا الاعتراض غير وارد على ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع و العلم به ابتداء في عصرنا من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به في عصرنا بطريق النقل لا ابتداء فلا ينافي ما ذكره ذلك القائل فاندفع بهذا التقرير ما اورده بعض المحققين من ان هذا الجواب يشعر بان الو

فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم
علم العين لا يعلم ان الباقى موافقون ولا يكفى عدم علم خلافهم فان الاجماع
هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم تمسك نقله من حجة
نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء
بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندى
ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
الفائدة الثالثة دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون الثالثة حكى فيها ايضا
عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان نعم ادقائله
اللحوق فى الحجية لا فى كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله فى الفتوى
التى لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن فى جانب الشهرة سواء كان اشتهارا
فى الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه
فى الفتوى وبان الشهرة التى تحصل معها قوة الظن هى الحاصلة قبل
زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا فى كلام الاصحاب
حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدى ره فى كتاب الرعاية التى الفه
فى دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاؤا
بعد الشيخ كانوا يتبعونه فى الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة

فتعل

قد عمل به الشيخ ومتابعوه فحسبوه شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها
الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت عنه بتبعيته قال الوالد قدس نفسه
وممن اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته من غير تقليد الشيخ
الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين
ابن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة
المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس سره ان الحمصي حدثه
انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد ره
عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما
حفظ من كلام العلماء المتقدمين **اصل** اذا اختلف اهل
العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف
بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم
يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بل يردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا
يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض دون البعض
قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا
متفقا عليه فهم والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها

في عدم جواز خرق الاجماع المركب

بين الفريقين علي ان الامة بعد الوطي لا ترد مجانا وذلك لان انتفاء المجموع بانتفاء الجزء الاول عند من يقول لا ترد اصلا وبانتفاء الجزء الثاني عند من يقول مع الارش ح

لانه مجازا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا دفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع لان الامام في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحد منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة بكل طريق اولى وهكذا القول فيما زاد

أصل اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين فان نص على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال بثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم تكن بينهما علاقة فالاقوى يجوز الفصل بينهما والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله واضح

أصل اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة

قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان
وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في
العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين و
التماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم
منه اطراح قول الامام قال ويمكن هذا ابطل ما ذكره ره لان الامامية اذا
اختلف على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها ويمنع من العمل با
لقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق
ره هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت
الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق اذا اختلف الامامية على قولين
فهل يجوز اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على
ان الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح
الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق ره هنا كالسابق في غاية
الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا
ان دليل حجية الخبر الواحد كما ستعرف يتناوله بعمومه فيثبت به كما

يثبت غيره واحتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد
وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول اصل من اصول
الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدته ان الاولى لابد للحاكي الاجماع
من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن
فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة
وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم و
الفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع
حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر الواحد فيشترط في قبوله ما يشترط
هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل
والترجيح على ما ياتي بيانه في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام
خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين
منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير
ان يكون هناك شئ منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول
التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد
الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيما ان قلة الوسائط
من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح
الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل

الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح
على وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه ويزيد عليه في الجانب الآخر
كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ الاجماع
في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد ومن هذا شانه لا يبعد
بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح وما ظنه
واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية
كما اتفق لذلك فلا حجر عليه في الاعتداد به وذلك ظاهر

المطلب السادس في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر و

آحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه
ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في
ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية
والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم
وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه
يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي
كذب احد كذب الآخرين قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد بل
هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع مع وجوده لا
يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى

وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا فيكون باطلا و
منها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد انه ممتنع عادة
ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذ اخبر جمع كثير
بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك مح ومنها انه لو افاد العلم الضروري
لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلنا به وبين العلم بالضروريات واللازم
باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا
الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى
بالضرورة ومنها ان الضرورة يستلزم الوفاق فيه وهو منتف
لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك
في الضروري فهي كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء
العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤلف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود
والنصارى لم يحصل شرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن
الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على الاكل
وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها
هناك ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس ان

الفرق الذی یجده بین العلمین انما هو باعتبار کون کل واحد منهما نوعا من الضروری وقد یختلف النوعان بالسرعة وعدمها الکثرة استیناس العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروری لا یستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القلیلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر یتوقف علی اجتماع شرائط بعضها فی المخبرین وبعضها فی السامعین فالاول ثلثة الاول ان یبلغوا فی الکثرة حدا یمتنع معه فی العادة تواطؤهم علی الکذب الثانی ان یستند علمهم الی الحس فانه فی مثل حدوث العالم لا یفید قطعا الثالث استواء الطرفین والواسطة اعنی بلوغ جمیع طبقات المخبرین فی الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثانی امران الاول ان لا یکونوا عالمین بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصیل الحاصل الثانی ان لا یکون السامع قد سبق بشبهة او تقلید الی اعتقاد نفی موجب الخبر وهذا الشرط ذکره السید المرتضی وهو جید وحکاه عنه جماعة من الجمهور ساکتین علیه قال السید اذا کان هذا العلم یعنی الحاصل من التواتر مستندا الی العادة ولیس بموجب عن سبب جاز فی شروطه الزیادة والنقصان بحسب ما یعلمه الله تعالی من المصلحة وانما احتجنا الی هذا الشرط لئلا یقول لنا ای فرق بین الخبر بالبلدان والاخبار

فیما یشترط فی المخبرین

عالمین بما اخبروا به کما ذهب الیه بعض المحققین والظاهر انه لیس بلازم لجواز ان یکون بعضهم ظانا فیتاکد قول العالمین بکونهم مصدقین یحکم بالجمیع وانما قلنا الظاهر لجواز ان یراد بالعلم المعنی العام الشامل للقطع والظن ثم المراد بالحس الحس الظاهر وجعل صاحب المنهاج ایاه بالعیان لتحکم وانما اشترط الاستناد الی الحس لئلا یتطرق الیه الالتباس الموجب لاحتمال النقیض فان الامور العقلیة کثیرا ما یقع فیه الغلط لغموضها وخفائها او لمعارضة الاوهام الفاسدة فلو اخبر عن المعقول جمیع العالم لا یحصل العلم بلا دلیل وانت خبیر بان هذا الشرط یمکن ارجاعه الی المخبر عنه الا انهم لم یصرحوا به منه عفی عنه

شرائط السامعین امران

مراد باضطرار الضرورة واعترض بان التواتر خبر جماعة یفید العلم بنفسه فالافادة معتبرة فیه فوجوده بدونها محال واجیب بان المراد ان من شانه ذلک وهو المعنی الثالث علی جمیع التقادیر وتخلف الافادة عنه لا ینافیه واعلم ان بعض الاصولیین لم یذکروا هذا الشرط والشرط الاخر ایضا بل اقتصروا علی ذکر الثلثة المذکورة لان غرضهم ذکر ما شرط لاعتبار التواتر وتحققه وهی الثلثة المذکورة دون الاخیرین لانهما شرطان لافادة العلم والمصنف لا یتصدی بذکر ما هو شرط لحصول العلم کما اشار الیه فی العنوان ذکرها منه عفی عنه

الواردة بمعجزات النبي [illegible] كحنين الجذع وانشقاق القمر

الحصى وما اشتهر [illegible] فرداً يفيد من خبر الملك من النص الجلي على

امير المؤمنين الذي تنص به الامامية بنقله والاخر ان يكون

العلم بذلك كله ضرورياً كما ادعوه في اخبار البلدان وقد شنع

بعض الناس فيها هنا على هذا الشرط انه ظاهر الفساد فهي بالاضراب عنها احرى

فائدة قد يتكثر الاخبار في وقائع ويشتمل كل واحد منها

على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر

المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير المؤمنين

في حروبه من انه قتل في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك

فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا

يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد

هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شأنه افادة العلم

بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم

وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت

ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة

وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله

[illegible]

موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه
الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه
القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك
ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل
العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته
بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني
انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل اخبار على ذلك
الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان
المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع
النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب العلم القطعي بتخطئة من يخالفه
بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من
انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا ينفك عن العلم واما
عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها
عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ولو وقع لم يجز مخالفته
بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف
ذلك ظاهر الفساد **أصل** وما عري من خبر الواحد عن القرائن
المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا

وفي احتجاج المخالف

جواز التعبد بخبر الواحد

١٧٤ اي سوما حكاه المحقق ره عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع ولا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابي المكارم بن زهره وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم ويتحقق بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العايد على الطوايف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او ولينذروا البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم وما يؤدي الى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه قلنا امتناع حمل كلمة لعل على معناه الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى

يوجب

بوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد
بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضى
له وجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود
المقتضى وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان
ادعا كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان
قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه
اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر الخبر اعم منه قلت الانذار
هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من
ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقهما ولا ريب ان عمدة الاحكام
الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان
عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة
فاعله واذا نهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما
سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعا
الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل
على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت
هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين
للتفقه في زمن الوصول على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليهم واني لكم

حصول المقتضى له قطعا او ظنا وجب والا لم يحسن واذا لم يحسن اي وان لم يحصل المقتضي لم يشرع الوجهين لم يجز الحذر لانه ان لم يحصل المقتضي له اصلا فكذلك وان حصل مع احتمال ذلك المكان وجهه وعدمه فلا يرجح احدهما على الاخر ويرد عليه ان المقتضي للحذر من الطهارة بالماء المسخن بالشمس حصول البرص وهو الكان قطعيا او ظنيا لزوم وجوب الحذر وهو باطل بالاتفاق وان كان مجرد احتمال لم يحسن كما ذكرت ويمكن ان يتكلف بان حصوله ظني وان اللازم وجوب الحذر الا ان الشارع جوز نقيضه فلذلك لم يجب والكلام فيما لم يعلم فيه معارض فتامل مد تعالى

هنا تكلم البهبهاني

على الفتوى لزم تخصيصا احدهما هذا والاخر تخصيص العموم بالمقلدين ضرورة ان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر واما اذا حمل على الحقيقة المشترك بينه وبين الرواية فلا يلزم شيء من التخصيص واما الاول فظ واما الثاني فلان الخبر كما ينقل الى المجتهد للاستدلال كذلك ينقل الى غيره للعمل فافهم مد ظله

باثباته ومعناه اللغوى مطلق التفهيم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم
النقل عنه ولم يثبت حصوله فى ذلك العصر الثانى قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجى
الفاسق فينتفى عند انتفاءه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند
مجى غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه
يقتضى كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بين ومايق من ان ذلك
المفهوم ضعيف مدفوع بان الاحتجاج به مبنى على القول بحجيته فيكون
ح من جملة الظواهر التى يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب
الذين عاصروا الائمة واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم على رواية اخبار
الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود
والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم فى كل عصر من تلك
الاعصار وفى زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك
او مصير الى خلافه ولا روى عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الرواة
عنهم فى فتوى الاحكام قال العلامة فى النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية
عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابى جعفر الطوسى وغيره
وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى رض واتباعه لشبهة

او حقيقى والطريق اليه على التقديرين اما تواتر و
آحاد فهذه اربع صورة ويرد على تقدير كون الطريق
احادا ان الدليل لا يفيد العلم وهو المتمسك عند الخصم
وان اثبات العلم يتوقف على صحة هذا الدليل
وصحته يتوقف على اثبات المتمسك فيلزم الدور ورد
ان السكوت لا يدل على الرضا لان كلنا نشترط
ان لا يكون ورد سواه من تقية او خوف او نحو ذلك
واثبات الرضا به لك مشكل جدا ويرد على تقدير
كونه تواترا ان المتقدمين اولى بادراكه وكل من
خالفكم من المتقدمين الامامية وغيره كالنظام
والقاسانى وجماعة من المعتزلة يخالفونكم فى
ذلك مع مخالطتهم باهل الاخبار وقال المرتضى انهم
يقسمون على انهم لا يعلمون ذلك بل ولا يظنونه
فان كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن وكلموكم بمثله ويرد
على جميع التقادير انا لا نسلم ان روايته وتدوينه
انما هو الوجوب انما هو العمل به بل لحصول التواتر
بنقل الجميع الا يرى من ان راى شهر شوال
يخبر عن الرؤية مع علمه بان وجوب الافطار لا
يثبت بقوله وقد قيل يفعل ذلك ليحصل
بانضمام الغير لذلك الحكم والبحث عن

حسن ظنهم وقد حكى المحقق بعضهم عن الشيخ سلوك هذا الطريق في اثبات
العمل باخبارنا المروية عن الائمة مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك
وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم
عولوا على المنقول من اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه
منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن النبي الى زمن الائمة فلولا
ان العمل بهذه الاخبار جايز لانكروه وتبرؤا من العامل به كما تبرؤا
من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة
والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد
تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد
والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح
الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة
من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود
من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق
الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا
تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة لو ادعينا اشتداد باب العلم
[illegible] ... الظن

بحجية خبر الواحد ... ثلث مرات على صاحبه والرجوع مع عدم الاذن
[illegible] رواه ابو سعيد الى غير ذلك [illegible]
الانكار اندفع لعدم حصول الظن بقول الراوي لقوة
شرطه على ان حجية الواحد لا تخرج الخبر عن الاحاد فعليكم
ما ذكرتم لا لكم
هي الاجماع واصالة البراءة والكتاب ظنية فقبل ان
التكليف بالاحكام منوط بالظن وثانيا ان خبر الواحد
شارك لها في الافادة الظن بل ربما كان اقوى
منها في افادة فوجب اتباعه والعمل ايضا بل هو اولى
بالعمل به

اذا كان الرجحان متعدّدة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي
منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل منها
من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها الا
بقول لو تمّ هذا لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد
بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا
بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى في
الاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رض في معنى الاسباب والشروط الشرعية
كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف
محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا يقال
الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك
بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر
وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن
ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا
نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مرّ انه مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو
بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن

الجايز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها
وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد من
تعريفنا بسايرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء
الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور
اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من
ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد للظن
الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن ومثله يقال في اصالة البراءة
لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك
من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي
تنافي الوجوب ولا شك ان الخبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد
المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر
الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية

ع‍‍ـمهد ما ذكره المورد لا عن ان حكم المستفاد عن ظاهر الكتاب
معلوم لا مظنون دع بهذا ما اورده ثانيا بعد التسليم
من ان الظن المستفاد من ظاهره ظن مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره
وتوضيح الدفع انه اذا ثبت جواز حمل الكتاب على
خلافه عند معارضة الخبر اياه صار الظن ظنيا ومادر
غيره مما يفيد ظنا في افادة الظن وفي اناطة التكليف
به وليس المراد انهما متساويان من جميع
الوجوه فلا يرد ان هذا ينافي ما مر ان الخبر ارجح
منه من وجه ما واتما في ذلك امران احدهما
امتناع الفرق والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر
الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل عنه
الى غيره مما يفيد الظن على كون الخطاب متوجها الينا
اذ الصارف ح هو الخبر وقد منع ذلك
ولكن قد عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب
ليس متوجها الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز
ان يقترن به ما يدلهم على عدم ارادة خلافه وخفي علينا
والخبر ح معرف للصارف وثانيهما ان الاجماع
والضرورة دالين على مشاركتنا لهم في التكليف بظاهر
الكتاب كما يقتضيه المقدمة الثالثة مختصان بظاهر
غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد
للظن الراجح بان التكليف بخلاف الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب لانه لا اجماع ولا ضرورة على
تلك المشاركة عند المعارضة فينتفي القطع و
يتبع كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة
ايضا فليتامل عفى عنه

يذهبون الى اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها
وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في
الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك
الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار
الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال
القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل
بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل
لكل مخالف للامامية وموافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم
وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالطهم وتكلم في الذريعة على التعلق
بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل
باخبار الآحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم
والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما
فعلوه بان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى
الرضا من تقية او خوف او ما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالآيات
ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان الآيات
الذم ناظرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين

لان الذم

لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه واية النهى محتملة لذلك ايضا ولغيره مما ينافى عمومها او صلاحيتها للتمسك بها فى موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر فى خطاب المشافهة من توجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم فى الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه اى اجماع وضرورة يقضى لمشاركتنا لهم فى التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب فى انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره المرتضى رض فجوابه اولا ان العلم الضرورى بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتيادنا فى الحكم بذلك على ما نقله له نقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعى بالحكم الشرعى فى محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه فى عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدى بالنسبة الى زماننا مع عدم الامكان ولعل الوجه فى معلومية مخالفة الامامية لغيرهم فى هذا الاصل تمكنهم فى تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد المرتضى على نفسه فى بعض كلامه سؤالا بهذا اللفظ فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اى شئ تعولون

في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم محصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ما ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعلق فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع قد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فنستوح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن فيما صرح على العمل بخبر الواحد عدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التباينات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى

فيما يتعلق العلم فيه
يعمل بالظن

في بيان دفع
النزاع
الاصحاب

الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يوجه
ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر
الواحد بعيد عن طريقتهم وقد عرفت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم
القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ
وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار
في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة
المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار
الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء ائمتنا المعصومين واستفادة
الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد
ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن المحقق
من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر
الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين
فيها فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة
اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر
مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب
لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي
اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان

بالقراين هذا الذي ذكره المصنف في هذا المقام كان قبل وقوفه على كلام الشيخ في العدة فانه قدس سره ذكر في الحاشية ان الشيخ صرح بموافقة للمرتضى وبان الامامية قاطبة يعملون بخبر الواحد وان كان مجردا عن القراين وان مراده من خبر الواحد حيث نقول العمل به خبر للمخالفين حيث اعلم فان الذي اتضح من حال الشيخ في هذا المقام بعد ان تيسر لي الوقوف على كتابه المسمى بالعدة ان اخبار الاحاد التي دونها الاصحاب في كتبهم وتناقلوها بينهم يعملون بها وغيرها من الاخبار التي رواها المخالفون في كتبهم ليس بحجة ولا يعول عليه وقد صرح فيه بالتوجيه على ما سبقت حكايته من المرتضى وغيره من الانكار بعدم الامامية بخبر الواحد وان ذلك شعارهم وطريقتهم التي لا سبيل الى ادعاء خفائها عليهم ثم حصر ذلك بما ذكرنا من رواية مخالفيهم ورواياتهم واحتج لما صار اليه باجماع الطائفة على العمل بالاخبار التي رووها ودونوها وبالغ في نفي احتمال كونهم عملوا بها انما حصل بسبب انضمام القراين اليها وانت اذا تأملت اخباره هذا وجدته على غاية من البعد عن الصواب فان الاعتراف بانكار العمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم اذ العدالة معتبرة في قبول الخبر عندهم وهي منتفية في روايات اهل الخلاف وذلك كاف في عدم العمل بها والاعراض عنها فاي معنى للمبالغة في نفي خبر الواحد منه صالح

الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به
ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب و
حديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره
وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون
طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر كما مر في الوجه
الثالث من حجة القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان
يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل روايتهم لاخبار اصول
الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى
رض على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة
ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان
في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى

في بيان شرائط العمل بخبر الواحد

اصل وللعمل بخبر
الواحد شرائط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية
المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون غير المميز ظاهر ونقل الاجماع
عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل
الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز
الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه ولا سلمنا لكن

القياس موجود كما يعلم من تتبع مقالتهم في الفقه فلمنع اصل القياس ثانيا
والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان
للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى ربما منعته عن الكذب والصبي
باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق
به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ
اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط
لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدر
مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعم
إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في
العرف المتاخر بالمسلم لدلّ مفهوم الموافقة على عدم قبول الكافر كما هو الظاهر
الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعم
إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر
الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة
قد عملت بخبر عبد الله بكير وسماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى وبما
رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لا نعلم الى الان
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط
في التهذيب يكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى

والاقرار باللسان والعمل بالاركان اي هو مجموع

المتاخر عن عرف الشرع او عرف اللغة اعني عرف المتشرعة
بالمسلم حيث عرفوه بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة
اصر عليها فالاية يدل بمفهوم المخالفة على قبول رواية
تقلنا الاية تدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول رواية
الاول لم يكن خبر المسلم الفاسق مقبولا لزم ان لا يكون
خبر الكافر مقبولا بطريق اولى وهو مفهوم المخالفة لا
يصح ان يعارض مفهوم الموافقة وفيه نظر لان الاولوية
ممنوعة والحكمة في رد خبر الفاسق جرأته في دينه
وعدم احترازه عن الكذب والكافر ربما كان
متدينا في دينه مع تحريم الكذب فيه فيحصل الظن
بصدقه دون الفاسق والاولى ان يتمسك با
الاجماع وبان مفهوم المخالفة على تقدير حجيته انما يكون
حجة اذا لم يعارض بما هو اقوى منه وههنا قد عورض
بالاجماع القاطع فلا يكون حجة ويتمسك مفهوم المخالفة
على تقدير حجيته انما يكون حجة مع ان كلام الشارع
يجب حمله على عرفه او عرف اللغة ولا عبرة
لعرف المتاخر وقد عرفت ان الفاسق ثم

والدی قدس سره فی فوائده علی الخلاصة عن فخر المحققین انه قال سئلت والدی عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندی عدم قبول روایته لقوله تعالی ان جائکم فاسق بنبأ ولا فسق اعظم من عدم الایمان و اشار بذلک الی ما رواه الکشی من ان ابانا کان من الناووسیة والاعتماد عندنا علی المشهور الرابع العدالة وهی ملکة فی النفس تمنعها من فعل الکبائر والاصرار علی الصغائر ومنافیات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بین الاصحاب ایضا وظاهر جماعة من متاخریهم المیل الی العمل بخبر مجهول الحال کما ذهب الیه بعض العامة ونقل المحقق عن الشیخ انه قال یکفی کون الراوی ثقة متحرزا عن الکذب فی الروایة وان کان فاسقا بجوارحه وادعی عمل الطائفة علی اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوی ونطالب بدلیلها ولو سلمناها لاقتصرنا علی المواضع التی عملت فیها باخبار خاصة ولم یجز التعدی فی العمل الی غیرها ودعوی التحرز من الکذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الکلام جید والقول باشتراط العدالة عندی هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بین وصفی العدالة والفسق فی موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملکة المذکورة ان کانت حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بین من علم فسقه وعدالته ولا ریب ان تقدم العلم بالوصف لا یدخل فی حقیقته ووجوب

احد عن الکبائر و لهما و عن الاصرار من الصغائر ومنافیات المروة من غیر ذلک رسوخ فیه لا یسمی عادلا فی الاصطلاح الثانی منع النفس عن الکبائر و اختلفوا فیها فقیل تسعة الشرک بالله وقتل النفس بغیر حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واکل مال الیتیم وعقوق الوالدین والالحاد فی الحرم وزاد بعضهم علیها اکل الربوا وزید السرقة وشرب الخمر ایضا فصار المجموع اثنی عشر وقیل هی کل ما توعد الله علیه بخصوصه و هذا اعم مما ذکر لان الکذب والنمامة کبیرة علی هذا التفسیر دون الاول ونقل عن ابن عبد السلام انه قال فی کتاب القواعد واذا اردت معرفة الفرق بین الکبیرة والصغیرة فاعرض مفسدة الذنب علی مفاسد الکبائر المنصوص علیها فان نقصت عن اقل مفاسدها فهو من الصغائر والا فهی من الکبائر کما لو امسک محصنة لمن یزنی بها فان مفسدته اکثر من مفسدة القذف مع انهم لم یصرحوا بانه من الکبائر وکذا لو دل الکفار علی عورات المسلمین وسرائرهم لیستفتحوها ویسبوا ذراریهم ویغنموا اموالهم فان مفسدة هذا اعظم من الفرار من الزحف الثالث منع النفس من الاصرار عن الصغائر وقیل الاصرار مرجعه العرف و یوصفه مبلغا ینفی الوثوق به عرفا وقیل ان یتکرر منه الصغیر تکرارا یشعر بقلة مبالاته الصغیرة کبیرة بقرینة اشعاره بارتکاب صغر الکبیرة وکذا الصغیرة کبیرة قد ذکرهم ایاه بعد ذکر الکبائر اما بانه لیس بکبیرة عنده واما لدفع توهم تخصیصها بغیره الرابع منع النفس عن منافیات المروة ای ترک ما یلیق به مما یدل علی خسة النفس و دنائة الهمة سواء سواء کانت صغیرة کسرقة حبة والتطفیف

التثبت في الآية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جميع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد ان يكون المراد من الآية هذا المعنى قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم يظهر من عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حجر معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ ره فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه على قضية العمل الذي ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل ولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة

على الحصول برد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار
المنصوصة مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها
لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في
صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة بالتقريب الذي
ذكر انما يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في
رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم
انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف
فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا
يكون له ملكة تتحقق به العدالة فان ذلك غير ممتنع وح يثبت الواسطة
ثم فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة
وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر
لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء
الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية
لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا
ملكة له لمشاركة الفاسق في عدم الحجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره
احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في
خبر الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل

يوجد فيه

ان العلة هي ما ذكرنا به بل هي اما الفسق ووقوف
الندم علة العلية كما هو ظاهر الاية والفسق مع الو
فوع هذه العلة غير موجودة في الواسطة سلمنا لكن
لا نسلم ان العلة عدم الحجز عن الكذب المستلزم للوقوع
في الندم مطلقا بل هي عدم الحجز الناشي من الفسق
وهو غير موجودة فيها فتدبر

توجد فيه الشرط الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد الا المعصوم فلو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا من العاملين بالخبر **اصل** تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظ وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل

حقق مناط الاحكام كشهبة كقبول رواية وشهادة وصحة الامامة ونحوها ومناط الاحكام يجب ان يكون معلوما منضبطا اعتبر والعلم بها امور منها الامتحان والا ختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة المتكررة في مدة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته وصدق اقواله اشتهاره بين العلماء والمحدثين بها طوحدة الشياع لا ومنها شهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة ومنها تزكية من العادل العالم بخبر الواحد لا بد من ان يشترط هنا ايضا وان لم يصرح به اكتفاء بما سبق يظهر من قولهم في بعض الاوقات كما وقع في الخلاصة من جرح ابان ابن عثمان بكونه فاسد المذهب تعويلا على ما رواه الكشي من على ابن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية مع ان ابن فضال الفطحي لا يقبل جرحه مثل ابان ابن عثمان وبعد العلامة باستناد فساد مذهبه من غير هذه الرواية وان كان كلامه ظاهر فيما ذكرناه واعلم ان التزكية لها مراتب الاولى ان يحكم العدل الامامي بشهادة العدالة والثاني ان يقول هو عدل والثالث هو عدل ولم يذكره لكنه عارف والرابع ان يروي عنه الجماعة ان يعمل بخبره وانا ولان لا خلاف فيها بخلاف البواقي مدعيا ان شرط العدالة المعقول في الرواية وحصول العلم بالعدالة تعلم صدقه بالرواية اذ البينة اعني شهادة الشاهدين بالعدالة يقوم مقام علمنا بها شرعا ذلك العلم وسوى ذلك لان اراد باعتبار حصول العلم فهو مم كيف فكل ما جعله طريقا المعرفة هو مفيد فعدم الاكتفاء به ودعوى الزيادة لا بد من اصل عدم علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيره ورافق الاثنين على التعديل منهم الذي يظهر فائدة

احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفى في اصل
الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم في اية
ان جاءكم فاسق بنبأ نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون
المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به
الجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا
نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا
التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا
المعنى على مشروطه هذه الزيادة المخصوصة ظاهر في الاحكام الشرعية
عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة
بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه
الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة
بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي يقتضيه
الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل
القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل
بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة من حكاية
بعض احتجاجهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس
وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق

في الاثر من ثم

فی الاية من له هذه الصفة فی الواقع فیتوقف قبول الخبر علی العلم
بانتفائها وهو موقوف علی العدالة کما بیناه انفا وانما صرنا الی
قبول الشاهدین لقیامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم فی الایة بحیث
یتناول الاخبار بالعدالة یؤدی الی حصول التناقض فی مدلولها و
ذلک لان الاکتفاء فی معرفة العدالة بخبر الواحد یقتضی عدم توقف
قبول الخبر علی العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا یوجب
العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول علی العلم بالانتفاء وهذا
تناقض ظاهر فلا بد من حملها علی ارادة الاخبار بما سوی العدالة
لا یقال ما ذکرتموه وارد علی قبول شهادة العدلین اذ لا علم معها ایضا لانا
نقول اللازم من قبول العدلین تخصیص الایة بدلیل خارجی ولا محذور
فیه کیف وتخصیصها لازم وان وافقنا علی تناولها للاخبار بالعدالة
من حیث ان تزکیة الشاهد لا یکتفی فیها بالواحد وهذا من اکبر الشواهد
علی ان النظر فی الوجه الاول انما هو الی القیاس کما نبهنا علیه اذا عرفت
هذا فاعلم ان طریقة معرفة الجرح کالتعدیل والخلاف فی الاکتفاء
بالواحد واشتراط التعدد جار فیه والمختار فی المقامین واحد

اصل

فی الجرح والتعدیل

اختلف الناس فی قبول الجرح والتعدیل مجردین عن ذکر السبب فقال قوم
بالقبول فیهما وصار اخرون الی خلافه فاوجبوا ذکر السبب فیهما وفصل

الثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع عكس واستند في هذه الاقوال الى اعتبارات واهية ووجوه ركيكة لا اجد في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشئ منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذى استوجهه العلامة رضه ههنا هو ان المزكى والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق فيهما وذهب والدى رحمه الله الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظ لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة رضه **اصل** اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى مهما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس قدس الله روحه ان كان مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتبار فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان لان ذلك مبنى على اعتبارهما وهو اختيار والدى ره وذهب المحقق الى الاكتفاء بتزكيتهما حيث

قال انه اذا قال اخبرني بعض اصحابنا الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة ١٩٣

اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة

ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل

لامكان ان يعني نسبته الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول

هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب

لا ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة

الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له جارح

اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير موجه

بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد

للمجتهد من البحث عن كل حال ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على

ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص

اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات

بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو

بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في

حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح

اصل

لا بد للراوي من مستند

لما يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن

المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها

منحصرون في العدول لم يكن لقوله لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح معنى وان يكن المراد تسليم ان اخباره الاصحاب قرين فانك لان لتمسك في القول بقوله انما هو بسبب اختصاص الاصحاب في العدل وتسليم المعدول ان يجاب بتسليم العدالة المنحصرة وان كانت واحدة ويمكن ان يجاب بان التسليم المستجب حيث هو لا يستلزم سبب معين سلطان

في ذكره التعديل من ان في سببه اشتراط عدم معارضة الجرح ولا نحتاج في الشرط موقوف على تعيين الرواة فان نعرف قبل بعد النظر مع وجدان المعارض والا فلا يقبل اصلا احتمالا وجود المعارض كما ذكرناه سلطان

او واحد من الائمة عليهم السلام اربع مرات الاول كان يقول سمعت رسول الله او شافهني او سمعت منه او حدثني ذلك وفي ذلك في القوة ان يقول قال رسول الله ويليه ان يقول روينا عن رسول الله وههنا الفاظ اخر ليست صريحة في الرواية منها ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او يقول من السنة كذا او يقول الصحابة كنا نفعل كذا فهذه الالفاظ لا يعلم من نفسه الدلالة فلم ينضم الينا سلطان

[illegible]

السّماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتاب او باملائه من حفظه ودون
القراءة عليه مع قراءته او تصريحه باعترافه بمضمونه وبدون ذلك
اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية
بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام
الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين
وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث
والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة
ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار
اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف
ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني
وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثل ان
في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف
في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا
يعتد به ثم ان جمعا من الناس جاوزوا في صورة الاعتراف ان يقول الراوي
اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والنافون
على جوازه مقيدا انما ذكر الا المرتضى ره فانه منع من استعمال هذه
الالفاظ ونحوها فيه ان كانت مقيدة حينئذ قال واما قول بعضهم يجب

ان يقول

ان يقول حدثني قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبته فهذا من
السيد ره في غاية الغرابة فانه سلب لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة
تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى قوله حدثني ما ذكر فقوله بعد
ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو
الاعتراف بما قراءة عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى
وقد نقل العلامة ره الى اخر هذا الكلام عن السيد ره في النهاية ونظر فيه
قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة لانه سمعه من
لفظه او ادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين
ضعف ما ذهب اليه السيد فاتفاق من عداه من علمائنا على صحة الاطلاق
المقيد على القراءة مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة
الاعتبار فيهما واحد المعنى الثاني تجويز الرواية بالاجازة تنويع قول الراوي
بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع
الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه
حقيق هنا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى ره
القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال
واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجاز له او لم
يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة

ان كل المصنفين في الاصول لم تقولو بجوز في الالفاظ معه فلا يصح قول لسيد من ضعف واجازة في الالفاظ ثم انه لم يعتد بخلاف بعضهم كما مر منه على

بالاجازة حدثني واخبرني مطلقا من غير تقييد بقيد

الاصوليين او مقيدا بها كما هو مذهب اكثرهم فلا يرد

العمل به ونقله وعجزه لان من تحمل حدثنا فله نقله وروايته سوا
قال الشيخ اجزت لك نقله او لم يقل ومن لم يحمله فليس
به نقله مطلقا ولا خفاء في دلالة هذا الكلام على ان الا انا
لا يحصل بها التحمل وعلى ان المجازة لا يجوز نقله مطلقا وانما
قلنا ان يكون المعتمد ان الاجازة لا حكم لها في
جواز اخبرني وحدثني لان من يحمل حدثنا فله نقله
وجه يقتضي تحمله سواء حصل التحمل بالاجازة او بغيرها
من الوجوه المذكورة وليس له نقل في غير ذلك

السيد هذه وان ابهم ظاهرها القول بنفي الاجازة على الاطلاق الا ان التدبر
في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني
واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي انه كل من صنف
اصول الفقه اجاز ان يقول من قرء الحديث على غيره ممن قرء عليه فاقر به اخبرني وحدثني
واجروه مجرى ان يسمع من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرء عليه واقر له بانه
يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد يعلم انه حدث به وانه سمعه
لاقراره له بذلك لا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني
انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز وذكر بعد هذا
ان المناولة وهي ان يشافهه المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه
هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرء عليه ويعترف به له في علمه بانه
حدث قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن
ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اقتضى ان الاجازة جارية مجرى ان يقول
في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد
فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله
كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ
حدثني ونحوه لا مطلقا وحكم نحو ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فيهما

جمع

حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وغيرها هنا بما يشعر بنوع شك نظرا
الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كك
وقد عرفته فظهر ان ما توهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت
هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم
بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة
فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة
عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه
في الاستغناء عن الاجازة فيها وربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان
رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل تزيد
في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه
اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك آثرنا طي ذكرها
على غره **اصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا
بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها
له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل
الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه
منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع

[illegible]

198 اسمع الحديث منك فأزيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس وفيها

ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بألفاظ مختلفة ومن المعلوم ان

تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك

دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ **اصل** اذا ارسل

العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة

راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا

ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف

انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير عن الامامية

وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى

في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال ومحمد بن خالد من قدماء

الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان

ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا

يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت

بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما

اجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر

على نقله عن الشيخ وحجته من غير اشعار بالقبول او الرد ولنا ان من شرط

القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع

في تفسير الحديث المرسل وحكمه في القبول والرد المسند مقابل المرسل

عدم قبول المرسل عنده

في نقل المحقق ره قول الشيخ ره في قبول المرسل

حجة العمل بالمراسيل

حجة المصنف على عدم القبول

اذ لم توجد

اذ لم توجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا
نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض قصرها على الرواية
عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان
يكون له جارح ان يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا
الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية
من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع
عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار
الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم
حاله وان كان مستندا الى الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على
ان المحذوفين فيها لا يكونا الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب
ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه علة الاصل
الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة وصفته اولى بالجهالة ولا يوجد
الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه
لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا
يعرف بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام
كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين
بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصول له

في نهاية البعد على تقدير مخرج عن محل النزاع كما عرفت واما الكلام الشيخ
ره فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة يتوقف
التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه

حجة القول بالمراسيل

حجة القائلين بالقبول
مط وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له اذ
لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته
تنافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول ص يقتضي صدقه لان
اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا
وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين
ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره

تتمة في تقسيم الحديث

تتمة ينقسم مخبر الواحد باعتبار
اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها
الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح بالاسم الاول الصحيح
وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع
الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع
السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك
ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع
مثلا وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال
بالمعصوم فحذف للاختصار مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد

بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث
يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثانى الحسن وهو متصل السند
الى المعصوم بالامامى الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته
فى جميع المراتب او بعضها مع كون الباقى بصفة رجال الصحيح وقد يشمل
على قياس ما ذكر فى الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل فى طريقه من ليس
بامامى لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقى الطريق
على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوى ايضا وقد يستعمل اللفظ الاول فى
المعنيين المذكورين فى ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع
فيه شروط احد الثلاثة بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب
او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر
باعتبارات شتى وكلها يرجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع
تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على
السن الفقهاء **المطلب السابع فى النسخ** **اصل** لا ريب فى
جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا ينبغى ان يلتفت اليه و
جمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام
لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق رحمه الله عن المفيد
القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف

والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر
وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما
يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل
الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون الامر به قبيحا احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بيننا والعموم
موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابرهيم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت
الفعل الثالث ما روي ان النبي صلعم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع
الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة
قد يتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل
والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نسلم انه شاء
مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج
بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله
بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن
الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبيا بالاقدام
على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان
متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا قبحا على انه لو صح ذلك
لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به فينتفي النسخ ح اصل

يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ
الكتاب بالسنة المتواترة وهي به ولا نعرف فيه من الاصحاب مخالفاً وجمهور
اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جداً لا يلتفت
اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان
خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وذهب
شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعياً
ان محله الوقوع وما اصل الجواز فموضع وفاق واری البحث في ذلك
قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز
نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل
انقطاع الوحي ام لا قال المرتضى ره واعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم
الى ان الاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر
بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان للقائل
ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع
الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا
في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى امر
باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي ص اخبر على
مذهبهم بان امته لا يجتمع على خطأ وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان

الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة لا يتناول الادلة وانما
يتناول الاحكام التي يثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم باجماع الامة
قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية يتلوها ويثبت حكم باية تنزل فينسخ
باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت
بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا الكلام للسيد ره وحكى المحقق ره عن
الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي
والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل
ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند
قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره وفي هذه
الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان
الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا
في زمان النبي صم ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكل يجوز نسخ
الحكم المعلوم من السنة او القران باقوال يدخل في جملتها قول النبي صم وهذا
الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى اصل معنى النسخ
شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة
المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه كما اذا كانت تلك العبادة

وفي بيان معنى النسخ

اوغيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة
صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظ
الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها
هل هي نسخ ام لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل
شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى ره
ان كانت الزيادة مغيرة الحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو فعل مستقلا
من دون تلك الزيادة لكان عاديا من كل تلك الاحكام الشرعية التي
كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ مثاله زيادة ركعتين على
ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت
الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما
قبله ولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان مع هذه
الزيادة بتاخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع فقد هذه لا يكون كل ما
ذكرناه يقتضي تغير هذه الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق ره
عن الشيخ موافقته السيد على هذه المقالة واختار هو ما حكيناه اولا محتجا
بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي
فبتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا
والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو بط ثم ذكر كلام السيد ره

نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا
البيع ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون سلمه
[illegible] الاصل وحكم العقل وكذا رفع ازالة حكم الشرع [illegible]
دليل شرعي مثل ازالة بجنون وموت ومثل ذلك
وكذا ازالة بدليل شرعي غير ناسخ نحو صم يوما
الى اخر الشهر وان كان يمكن ان يقال ان هذا ليس
ازالة لان الحكم لا يستمر والامر المطلق [illegible] سلمه
ودنسخ فانه والمكان والاجر وال المذكورة لكن ليس
بحث لولا الثبت الحكم وبعض الامر وان [illegible] للمكلف
بموته لانه ارتفع بقول الشارع رواه الامل [illegible]

في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال والجواب عنه بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا لتعجيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتين فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غايته ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذ وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزأتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء الامر منطوق الدليل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاءهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما يثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق ثمرة هين كغيره من ثمار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستحسان

في القياس والاستحسان

اصل القياس هو حمل على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا بناء على منع العلل المستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن

اهل البيت وبالجملة فنعه يعد في ضرورات المذهب واما المنصوص العلة ففي العمل بها
خلاف بينهم فظاهر المرتضى ره المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشارع
على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك
العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة
ره الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع
كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح
الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة و
الموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين
الاحتجاج بان الشارع حرمت الخمر لكونها بحيث يكون قيد الاضافة
الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع
من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله
في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص و
هو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون
القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار
فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن
اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم
انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة

حرمة الخمر هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة
ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية
وان عنيتم بها امرا خريثاتي فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لابد في
ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي لغاء هذا القيد قلنا ذاك
عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة
المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا
في هذه الصورة يستلزم اسكار الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان
الاسكار من حيث هو اسكار الخمر يقتضي وجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله
ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض
فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك
والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدي
ثم في قوله حرمة الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار
المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت
يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم
فظهر انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه
مسكرا هل هو بمنزلة ان علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في
هذا لا في ان النص على العلة هل هي تقتضي ثبوت الحكم في جميع موارد

فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا
الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى
وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما
تنبئ عن الدواعي الى الفعل وعن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في
صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد
يكون في احدهما مثل المصلحة وتدعو الشئ الى غيره في حال دون حال وعلى
وجه دون وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا
جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون
اخرى وان كان فيما لم تفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا
صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص
على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا
لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه
وهو ما لم كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون
النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة
ما ذكره فهو اوفق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم
ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره ووجه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا
المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث

يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها الا بيان الدعوى وجه المصلحة

اصل ذهب العلامة ره في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزايد عنه من باب القياس سموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في التعدية فقيل انه دلالة مفهوم ونحوه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم المذكور فيه موافقا الحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق ره وحجة الذاهبين الى كونه مثله قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا تنافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق اولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير

الفرق بين دليل الخطاب وفحوى الخطاب

توقف على استصحاب القياس واجيب بان التوقف على استصحاب هو القياس

الشرعي لا الحلى فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد واذا

عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هيهنا لفظى لا طائل تحته

اصل

اختلف الناس فى استصحاب الحالة ومحله ان يثبت حكم فى وقت ثم يجئ وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به فى الوقت الثانى الى دليل فالمرتضى وجماعة من العامة على الثانى ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل فى الصلوة ثم راى الماء فى اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضى فيها قبل الرؤية فهل الشتمر على فعلها بعد استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن طرحه قال بالثانى احتج المرتضى رحمه بان فى استصحاب الحال جمعا بين الحالين فى حكم غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء فى احديهما وواجدا له فى الاخر فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم فى الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة من الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت

من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا
حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب
لذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك
كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع
مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى
وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق
بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما
يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة
على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد يشتبه في
المعقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه
في الدار الا بدليل متجدد فصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون
عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من
استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم
الدلالة ثم قال وبمثل ذلك يجيب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا عن مكة
وما يجري مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار
من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل
البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك

كلا لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والمعارض ٢١٣
لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت
فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان المعارض لا يصلح رافعا فلان المعارض
انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال
عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سالما عن
رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان
الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان
اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر الا
لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه
في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك
كمسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس
من تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة
بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء نكاحه ولم
يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب الحال فجوزه
وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء متفقون
على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية

[illegible]

ان في المسائل المذكورة عملوا بالاستصحاب بل ما عملوا في بعضها بالنصوص
الدالة عليه وفي بعضها بحكم العادة وغيرها فتدبر

[illegible]

ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول
كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد قال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه
الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر
في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ
التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية او برية فان المستدل على ان الطلاق لا
يقع بهما لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها
لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا
ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا
عملا بالمقتضي ٧ هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع لا يقال المقتضي صح
العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي
لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب
ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره
اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع بمسألة
المتيمم يفصح عنه حجة المرتضى فكانه ره استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة
فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد اصل الاجتهاد في 215

اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال
ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل
الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض
المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد
في بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد فيها اولا وذهب العلامة في التهذيب
والشهيد في ذكرى وس والدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول
وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل المسئلة بالاستيفاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل
له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا وحجة الاخرين بان كل
ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض حصول جميع ما هو دليل في
تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض و
التحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط البعض بل في
دون بعض عليه وبعد لياقة استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن
التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة للمجتهد المطلق فيه
لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط
المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشأن في العلم بالعلة

في الدليل على التجزي

فيما علم ضعف من ظن المحيط بالكل بذلك فيما تساوى وانما نما
فيه تقرير تسليم تساوي ظنهما بالانحصار فلا تساوي فيهما
في الاستنباط بظهور زيادة قوة فكان بعده واحاطته
اكثر غالبا فلم تساوي ظنهما في الحكم واما ثانيا فلانا
لا نسلم ان مناط الاجتهاد في المحيط بالكل ظنه من ان ظن حتى
يستلزم الاجتهاد ... كان الاجماع
او غيره ولا بعض ما ذكرنا اشار المص في تحقيقه الذي
المانع من مقتض ...
ما يعلم من الدليل واجاب الاولون
بان المفروض صح
... النظر والارض ... فضايا ...
... في هذا الاستدلال نظر فان المنازع في التجزي
لا يدعي وجوب تحصيل الكل الاحكام وانما يدعي وجوب الاحاطة
لكل الادلة ليحصل الظن القوي بعدم المعارض فزعمه انه لا
يحصل بعلم بشيء من المسائل والاحكام بدون الاحاطة بالكل
الدلائل فالكتفاء ... تعلم الحاكم بشيء من المسائل والاحكام
لا ينافي مذهبه وزعمه ان ... لا يحصل الا بعد احاطة
الكل وظن عدم المعارض فالنزاع معه ليس الا في ...
لا بد ل عليه وايضا يمكن ان يقال موضع النزاع ظن
التجزي لا العلم المذكور في الحديث ...

لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قد نبه على استنباط المسائل كلها

بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك

ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من البناء قصر فكيف يستويان سلمنا

لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهي اجماع

الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل

ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه مفض الى

الدور لانه متجزي في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك

الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه ابتداء

بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد

ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين الاحكام

بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد

وهو غير معروف **اصل** وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي

بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه في اقامة الادلة على المسائل

الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية

ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى

الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والصرف ومن الكتاب ما يتعلق

بالاحكام بان يكون عالما بمواضعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها

ولو في كتب

ولو في كتب الاستدلال من السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان
يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن
من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان
يعرف مواقع الاجماع للتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف
الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد
ان يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف
لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه
الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة و
قوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا
من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع
من حدوث العالم وافتقاره الى الصانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث
للانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر
على التحقيق والتفصيل كما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ووافقهم في
ذلك بعض المحققين ان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه
وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع

[illegible] حكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بالمحال [illegible]
[illegible] علم الكلام [illegible]
[illegible]

الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان من اعظم ما
يحصل به التدابير فيه وتعين على التوصل اليه وربما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض
اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرنا من الخيالات
التي يشهد البديهة بفسادها والدعاوي التي تقضي الضرورة من الدين بتكذيبها

اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في
العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم لان الله تعالى
كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة
وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى الاجتهاد فالواجب على المجتهد
استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم اختلف
الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها
بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها واحدا لان لله فيها حكما
معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو
الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في النهاية رأي الامامية وهو
مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه فكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد
الحكم بعدم التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقريره

على ما فيها من الاشكال او وفق بمقتضى الحال اصل التقليد هو العمل
بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع
الى الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا ليس تقليدا وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في
الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال
والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف
وهو ظاهر اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة
الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرق من العلوم وعزي في الذكرى الى
بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام
وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع
والنصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد
نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد
حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء
من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل
الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان
اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك
فيؤدي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان
ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهد

وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه اصل في الحق منع التقليد في
اصول العقايد هو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف
والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم
ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاجماع عليه قال
واذا ثبت انه غير جايز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره
نعم وخالفه الاكثرون ثم رجح ره بانه اتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة
العامي العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول
انما كان لانهم كانوا يعرفون اوائل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان
كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض
هو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة
موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح ولان النبي ص
كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه
بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا
الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه وفيه نظر ثم
انه ليس بشئ لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة
فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة
وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يتوقفوا في قبول الشهادة على استعلام

المعرفة

المعرفة ولم يكن النبي صلى الله عليه وآله يعرض للدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم
بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير فسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير **أصل** ويعتبر في المفتي
الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا ويصح رجوع المقلد
اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او با
لقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة عدلين العارفين لانهما حجة شرعية
الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضوع عزيز الوجود كما لا يخفى على
المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة ره قال في التهذيب
لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي
بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة
عليه ولا باتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا
بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة
العلماء ومدارسته وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه
اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو

الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار
اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا
فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى
بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره
بل على عدم جوازه فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم
وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث
قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة
والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم
والصيانة والديانة ايضا قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا
بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس
بالتجارة والصناعة في البلد وان لم يعلم من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو
واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي
ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم
في المعرفة والعدالة من بعض تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان
بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب
الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد
ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب.

في ان قول الاعلم اقرب

ونخ

ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى مما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن

اصل ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعد فى شرائط تسويغ الفتوى ان يكون المفتى بحيث اذا سئل عن لمية الحكم فى كل واقعة يفتى بها اتى به وبجميع اصوله التى بنى عليها وقال فى موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر فى واقعة ثم وقعت بعينها فى وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالف الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر

اصل لا نعرف خلافا فى عدم اشتراط مشافهة المفتى فى العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن المفتى وبلزوم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع فى كلام الاصحاب على ما وصل الينا ان

جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع
المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا
الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة
في الاختصاص بتقليد الاحيا والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة
على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد فالقائل بالجواز ان كان
ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها و
والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من
اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي
بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والتراجيح
تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي التخيير في العمل
باحدهما لا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف
ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل
مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه ولا عند التعارض وعدم
امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار
لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند
ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا

من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد والاكثر ابعد عن ٢٢٥
الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى
ينتهى الى التواتر المفيد لليقين الثانى رجحان راوى احدهما على راوى
الاخر فى وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم
والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم
محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية
العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت
اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالى لان احتمال
الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة فى النهاية علو الاسناد
وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب و
الغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار الندرة وايضا فان احتمال الخطاء فى العدد
والاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة فى الخبرين وتساوت فى الصفات
اما اذا تعددت وكانت صفات الكثير اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشىء
لان تاثير الندرة فى مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والتساوى فى الصفات
مستدرك لان المفروض فى باب الترجيح استيثا احد الدليلين بجهة الترجيح
انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح

[illegible]

جليها

عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح
باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه
بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب
منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى
مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله بترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل
يقتضي التقديم مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ
ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين
فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر
واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في نهاية اذ المتكلم الفصيح
لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان تتاكد الدلالة في احدهما بان تتعدد
جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة
ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله وان لم
تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ
في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او ان يكون
فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر واقوى واظهر منه

في الاخر

فى الاخرى فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما
على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح
غير المحتاج وقد ذكر بعض الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل
فى عموم ما ذكرناه وان كان فى كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذى لم
يخصص والمطلق الذى لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة
على ما اقتصر فيه على الحكم وكترجيح ما يكون للفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر
كالمشترك بين المعنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكرنا
ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثانى الى ترجيح الاقوى دلالة
على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح
بالامور الخارجية وهى ايضا بعضه الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح
به على ما لا يؤيده دليل الثانى عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر
قال المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذ يجوز
كون الامام فى جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث
مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة
وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما
ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق
وليمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثانى ان

العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه
يوجب تكثيره لازالة حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل حجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما لا يستقل
العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع
على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه
وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل
فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان
ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما
الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد فوت ما رفعه الناقل فيكون
هذا اولى وكلتا الحجتين لا ينهض لاثبات المدعى قال المحقق بعد نقله
للقولين وحاصل الحجتين نعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول صلعم
او عن الائمة عليهم السلام فان كان عن النبي ص علم التاريخ وكان المتاخر اولى سواء كان
مطابقا للاصل او لم يكن مطابقا ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما
يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلام وجب القول بالتخيير
سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد
النبي صلعم الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح
المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ انه قال

اذا دناون

اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة
ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع
وهو اثبات المسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن
فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا
الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا
لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام
كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان
كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما يصار الى
ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم
سد باب العمل هذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال
بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات
مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن مانطالبه بدليل منعه نعم هذا
الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا
فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال
التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك
كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق قد تمت وكملت هذه
النسخة الشريفة المسماة بمعالم الاصول بعون الله الملك الوهاب











